دراسة لجمورية افلاطون

بقتام الدکتور فؤاد زکریا



درسم جمهدرم أفلاطون اتأين : الدكتور فشؤاد نهكريا أستاذ الفلسفة المساعد بعدة الزراد بجاسة مين شوء

وزارة النفاضة

مؤسسة التاليف والنشر دار الكالب العربي القاهرة ــ ۱۹۲۷

-- قصيديمن :

«عاش افلاطون في عصر تدهسورت فيسه دولة المدينة دلاس قد وكان المجد الذي اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يولد بوقت طويل ، ولقد كان شعوره باخفسال الروح اليونانية اقوى من شعور جميع معاصريه ، وكانت حياته ، مثل حياتنا ، تقع في نهاية عصر من التوسع ، فقد كان في الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين الينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه واذلالهم ، وتداعت أمام عينينه الامبراطورية الأثينية ، وادراء أن المهمة الحقيقية ليست اعادة بناء اثيتا ، وانبا انقاذ اليونان ، ولكي يتحقق هذا الفرض ، كان لابد من تحليل متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الانسان ، .

(ولقد ظل الفيلسوف دهورا طويلة بعد مفكرا (اكلايميا)) و حالما او متاملا بعيدا عن الخلافات التافهة التي يصطرع بها عالم الحيساة اليومية و كان من المحتم أن يصور افلاطون على أنه فيلسوف من هذا النوع . أما اليوم ، عندما وصلت حضارتنا الى أزمة مشابهة لتلك التي عاش فيها افلاطون ، فأن في وسعنا أن نراه كما كان على حقيقته لله اعنى مثاليا الحقق في تطبيق افكاره عمليا ، ومصلحا لوريا لم يستطع أن يهتدى الى أساس سياس لاصلاحاته)) .

بهذه الكلمات آك المقر والسياس العمالي الانجليزي المشهور ، ريتشارد كروسمان (۱) ، اهميسة دراسة الملاطون بالنسبة الى عالمنا الحافر ، واوضح أن البحث القارن بين العصر الذي عاش فيه الملاطون ، وبين عصرنا هذا — وكليهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة — هو الفضل وسيلة تتبح لنا استيماب اراء هذا المفكر الذي يفصلنا عنه الالة وعشرون قرنا من الزمان .

وانا من المؤمنين باته لا مفر لنا ، عند دراسة مُفكر مثل الالطون ، من أن نتذكر ، ونحن نبحثه ، اننا نميش في القرن العشرين ، ونضع نصب

⁽¹⁾ R.H.S. Crossman: Plato Today. Allen and Unwin (Revised ed.) 1959. p. 16-17.

اعيننا مختلف مواقف الانسان الماصر ، ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الانسان اليوناني في ذلك المصر ، ومع ذلك فاني أود أن أتساط : هل ينبني اتباع هذا المنهج لأن عصرنا - كما قال كروسمان - عصر مخيب الأمال ، وعصر قيم منهارة ، كما كان عصر افلاطون ؟ وهل يكون الاساس الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليوناني القديم ، هو أننا نشتيرك ممه في كوننا أبناء أزمة المصر أو عصر الأزمة الذي نعيش فيه ؟

في اعتقادي أن من الأمور الشكوك فيها الى حد بعيد أن يكون هناكم مفكر لم يمش في عصر أدمة ، أو على الأقل لم يشمر بأن عصره متازم الى حد يغوق سائر المصور السابقة عليه ، ولو اممنت الفكر في كتابات اى مفكر تقرأ له ، لو جدته يؤكد _ حالما يتامل أحوال عصره _ انه يعيش في عَصر أزمة أو في مرحلة انتقال أساسية ، ومن المسسمب أن نُنكر عليه هذا الشعور ، ألم يكن ارسطو بدوره يعيش في عصر أزمة ـ أعنى تلك التي سبقت مباشرة توسسع الاسسكندر الأكبر وتكوين امبراطوربته الشاسعة ؟ وماذا تقسبول عن افلوطين ، ونهاية العالم القديم ؟ أو عن ديكارت ، وبداية المصر الحديث ؟ وماذا نسمى عصر ((كانت)) ، بما فيه من انتقال حاسم الى عهد حضارى جديد ؟ وكيف نصف عصر بعث الامة الألمانية ايام فشنته وهيجل ؟ أما في هذا القرن ، فإن لنا أن نسماط : الم تكن السنوات الاولى أزمة ... اعنى أزمة فكرية انهارت فيها نظم الفيزياء السائدة حتى ذلك الحين ، وتولدت فيها عن التحليل النفسي نظرة جديدة الى الانسان ، وبدات الاتجاهات الجديدة في الفن والأدب تشقّ لنفسها طريقا رالدا ؟ الم لكن الحرب المالية الأولى ازمة ؟ الم يمر المالم بازمة فكرية في العشرينات ، وبازمة التصادية (وعقلية) في الثلاثينات ؟ وماذا كانت الحرب العالمية الثانية ؟ وماذا نسمى فترة ما بعد الحرب ، بقنابلها اللرية وما يعانيه الانسان فيها من توتر لا ينقطم ؟

اليس لكل مقكر عاش في احدى هذه الفترات كل الحق في ان يعد نفسه ، أو يعده من يكتبون عنه ، أبنا لازمة المصر ؟ أني أكاد أجزم بأن مفكر المصود الوسطى ـ وهي أبطأ المصود تحولا وأقربها ألى طابع ألركود والاستقراد الرئيب ـ لو كان قد وصف المالم الماصر له لما فاته أن يتحدث عن « أزمة المصر » وعن التحول الحاسم الذي يمر على المالم في أيامه !

اما نحن فقد يبدو لنا أننا في عصر انتقال فاصل ، وقد تبرر الشواهد كلها هذا الاعتقاد ، السنا نشهد في آيامنا هذه دراما هاللة يتصارع فيها الحرب مع السلام ، ويتنازع فيها السيطرة على العالم نظامان اقتصاديان وحصاريان لا مجال التوفيق بينهما ؟ ومع ذلك فقد تبدو ((ازمتنا)) هذه في الستقبل شبيئا هينا حين يعر الانسان بفترة انتقال من الحيساة على الارض الى الحياة على كواكب اخرى مثلا !

وائن ، فالحديث عن ازمة العصر يبدو امرا ملازما للانسان في كل عصوره ، ولا سيما المقربن الذين هم اكثر الناس حساسية لما يطرا على ملكهم من التغيرات ، وببدو ان لدى كل انسان نزوعا طبيعيا الى ان ينظر الى عصره على أنه يمثل قمة ، أو مفترق حاسم للطرق ــ وبالتالى فليس لاى مفكر مزيد من الحق في هذا الصند عما لأى مفكر آخر .

واذن ، فتحن حين ندرس افلاطون وفي ذهننا هذا المصر الذي نميش فيه ، لا نغمل ذلك لان اوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا واي عصر آخر ، بل ينبغي أن تكون الاسباب اعمق من ذلك .

اننا نود ان نعرس افلاطون بوصفنا انفسا نعيش في القرن العشرين .
ونحن نعلم عن يقين أن القارىء المتمسك بالتراث الغلسفي في صحورته
الخالصة لابد أن يثور على من يتبع مثل هذا المنهج ، معترضا عليه بقوله :
انك تقرأ في كتابات رجل عاش منذ أكثر من الفي عام مشاكلك الخاصة ،
ومشاكل عصرك أنت ! ومع ذلك فنحن نعتقد أن المتمسكين بالتراث
الفلسفي الخالص يشتركون معنا بدورهم في هذا « الاثم » ، وأن كل
تفسي فلسفي ، المفكرين القدماء بوجه خاص ، لابد أن يكون تفسيرا (عصريا)) ، مهما كانت قوة النزعة « السلفية) لدى صاحب هسذا التفسير ، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه .

ذلك لأن النص الفلسفى العظيم ، كمعاورات الخلاطون ، وكمعاورة (الجمهورية) بوجه خاص ، تتراكم تفسيراته عبر العصور ، ويتعاقب الفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة ، كل يحاول اضافة شيء جديد الى فهمه النص ، وكل يدخل في معاوله جانبية مع غيره من الشراح ، الى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه ، وطوال تراكم التفسسيرات وتعاقب الشراح هذا ، يسبير العقل البشرى في اتجاه مزدوج : فهو يغان نفسه بمعنى معين ـ آكثر اقترابا من النص ، لأن كل عصر جديد يهتدى في النص الى شيء لم يهتد اليه السابقون ، ولكنه في الوقت ذاته ـ وبعمنى اهم ـ يزداد تباعدا عن الأصل ، لأن البحث المستمر عن عناصر جديدة ، وما يسميه الشراح ((بالتمعق)) المتزايد في فهم النص ، يضيف بلا شك وما يسميه الشراح ((بالتمعق)) المتزايد في فهم النص ، يضيف بلا شك

عناصر جديدة لم تكن تخطر للمفكر الأصلى على بال . وحين يكون الأمر متعلقا بنص انقفى على عهد تأليفه أكثر من ألفى عسام ، حفلت كلها بالتفسيرات والشروح ، فإنا نستطيع أن تكون على ثقة من أن مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتبح للمفسر ، مهما حاول أن يكون ((موضوعيا » أو متمسكا بالتراث ، أن ببعث افكار المؤلف الأصلية ، في صورتها المخالصة . وكلما مضى بنا الزمان ، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقسادم وحسدها .

والحق اننا لو تصورنا افلاطون وقد بمث حيا في ايامنا هذه ، فانه قطما لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه : لا في مؤلفات أولئك اللين يمترفون صراحة يأتهم يفسروإله تفسيرا حديثاً . فحسب ، بل في مؤلفات من يطنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضا : ذلك لان نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدى حتما الى تباعده تماما عن الاصل .

فهل ينان أحد أن افلاطون يستطيع أن يهتدى إلى صورته الحقيقية منمكسة في بحث مثل « تعريف الوجود وطبيعة المثل في محسساورة السفسطائي » لشارح متهسك بالتراث مثل « أوجست دييس » (١) ؟ وهل تراه يقبل أن يتبنى تلك الشروح المظيمة التعليد ، التي فسرت بها جمعى عباراته المتعلقة بالرياضيات في بعوث أو مؤلفات كاملة ؟

اننى لا الحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الإبحاث الذى يمثله مقال ((نظرية الحقيقة عند افلاطون)) لهيدجر مثلا ، فهذا نوع يمترف فيه الباحث صراحة بلنه يعرض اراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند افلاطون ، ولكنى اخشى ان اقول اننا جميعا نفعل مشسل هيدجر ، مع اختلاف في درجة الوعي بما نفعل ، واخشى ان اقول اننا جميعا تكتب عنه على نعو سينكره هو ذاته علينا لو قدر له ان يطلع على ما تكتب ، فعين يعمل الأمر الى حد التحليل والتشريع الدقيق س في ابحاث وربها كتب كاملة س لمصطلع واحد او لعمورة مجازية واحدة ، ابحاث وربها كانت قد وردت عرضا في الكتابات الأصلية ، فعندئذ نستطيع ان نعمله اننا انها نتحدث عن انفسنا ولكن دون وعى ، وان افلاطون نفسه فد يكون أبسط من هذا بكثير ، وان أمنات الإبحاث والقنسالات والكتب

⁽I) A. Diès : La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon, Paris (Vrin) 1933

والرسائل الجامعية التي يضيفها العقل البشري الى التراث الأفلاطوني في عصرنا هذا كل عام ، اتما هي في الواقع انعكاس لافكار العصر وتميير عن درجة تعمقه الخاصة ، وليست باية حال مجرد شرح امين أنص قديم .

هذا الحكم لا يصنف بطبيعة الحال على كتابات افلاطون وحدها ، وانها يصدق أيضا على كل نعى تشرحه وتضره وتعلق عليه عصبود مختلفة ، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه في النص ، ويفكر في ذاته من خلاله ، فهل نستطيع ، مثلا ، أن نصف كتابات اللاهوتيين الماصرين في أوردبا الفريية ، مثل كارل بارت (Æ. Earch) او يول تليش (٢. Tillich) ، بانها تتعلق حقا بالتعاليم التي دعا اليها يسوع السيح منذ الفي عام ؟ الم يؤد تراكم الشروح في اجيال متعاقبة ، يحيا كل منها في ظروفه الثقافية الخاصة ، الى الابتعاد عن الإصل الى حد تصبح معه تلك الأفكار معاصرة بالفعل ؟

واذن ، فنحن جميما نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها ، ونحن جميما نعيد تفسيرها في ضوء المصر الذي نحيا فيه ، او على الأصح نفسر انفسنا من خلالها ، ولو زعم احد .. في عصر متأخر .. انه هو الذي يفسر النص القديم تفسيرا مستمدا من روحه الأصلية ، لكان ذلك أمرا مخالفا لطبائع الأشياء ، ولو حالنا موقف مثل هذا الشارح بدقة ، لوجدنا أن تل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو أنه أقل وعيا منهم بها يفعل فحسب ،

والحق اننا لو اممنا الفكر في هذه الظاهرة لا وجسدناها بالام المستفرب ، ذلك لان كل عصر لا يستطيع ان يكتب الا لنفسه ، وهو قطعا يتجه بنظره الى الحاضر ، ولا يعقل ان نتصوره مستهدفا القسدماء فيما يكتب ، حتى لو كان الفرض العربح من كتابته هو مجرد شرح الراء العدماء ، والواقع ان بين عقل الانسان وبين معدته شبها اساسيا واحدا على الاقل ، هو أنه يحيل كل ما يتقاه الى شيء ينتمي الى طبيعته المخاصة ، وبستبعد تلقائيا كل ما لا يستطيع ان يحوله على عقا النحو ، ومن هنا فان اشد الناس رغبة في التمسك بالتراث لابد ان يحول هذا التراث ، عن وعي أو دون وعي ، إلى قوة حية يستمين بها في مواجهسة مشكلاته الخاصة ، وليس معنى ذلك أن الوضوعية مستحيلة ، وإنا يشبغي أن تكون دائما ((مغرضين)) في مواجهة القدماء ، وأن الباحث الذي يشبغي أن تكون دائما ((مغرضين)) في مواجهة القدماء ، وأن الباحث الذي يشبغي أن تكون دائما ((مغرضين)) في مواجهة القدماء ، وأن الباحث الذي يشبغي أن تكون دائما الخاصة ، فالظاهرة التي نشير اليها ها هنا سابقة على المرث و من عدم المنا عليه عقلنا ذاته ، التي تقفي عليه بان يتمثل المرث و من عدم عليه بان يتمثل القديم ويهضمه ويحيله الى عصارة يمكن ان تندمج فى كيانه وتساعد على نبوه - اما مسالة الوضوعية ، فتاتى بعد ذلك ، او على مستوى يلى ملا المستوى الأول .

واذن ؛ فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا أناسا نعيش في فترة معينة من القرن العشرين ؛ فأن يكون ذلك مظهر ضعف ؛ بل ربما كان علامة قوة ، ذلك لاننا أولا أن تستطيع - كما قلنا - أن نتامل القديم باعين القدماء ؛ أو أن نعيش مع النص الفابر كما كان يعيش معه أهله ، ولاننا ثانيا نجمل من القديم - باستخدام هذا المنهج - قوة نثرى بها حياننا الروحية ،

وائن ، فلنبلل كل ما في استطاعتنا من جهد لكى نحترم المنطق الداخلى ، والظروف الخاصة ، للنص القديم ، ولكن لنتذكر خلال ذلك كله اننا محدثون نمالج نصا قديما ، ولنمترف بللك عن وعيوبلا خجل ، اذ أن مثل هذا الاعتراف ، حين يكون متعلقا بامر لا مفر منه ، أو بظاهرة تحتمها طباع الأشياء ، أفضل بكثير من الترفع والاتكار ، والإصرار على منع انفسنا قدرة لا سبيل لنا إلى اكتسابها .

ان ما قلناه حتى الآن يصدق على كل نص قديم تداولته ايدى الشراح في عصور مختلفة ، غير أن محاورة ((الجمهورية)) الأفلاطون تتميز ، من بين النصوص القديمة ، بخصائص فريدة تؤدى ــ في حالتها الخاصة ــ الى زيادة الوقف تعقيدا ، فهذه المحاورة ليست مجسود نص قديم فحسب ، وأنها هي تراث كامل ، أنها قد اندمجت في الحضارة الفريية ، واصبحت دعامة أساسية من دعائمها ، الى حد ثم يعد من السهل معه أن يتناولها الرء بالدراسة بوصفها نصا مستقلا ، ألا أنه سيجد نفسه حتما يواجه مشكلة التراث الغربي الفكرى كله وهو يحلل هــلا النص حتما يواجه مشكلة التراث الغربي الفكرى كله وهو يحلل هــلا النص هي مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث ــ وهي سيطرة تعبر عن امر واقع ، بفض النظر عن كونها مقبولة أو مكروهة ، ففي هذه الحالة يتضح لذا أن قدرا غير قليل من تعاليم ((الجمهورية)) قد تغلغل في حياة الانسان منذ عصور طويلة الى حد يصحب معه الوقوف ازاء هذا النص موقف النقد الواضح ، الا إذا كنا على استعداد لنقد تراث حضارى كامل ، قد نكون نحن انفسنا متاثرين به الى حد غير قليل .

ومن المؤكد أن من أهم الموامل التي ساعدت على اندماج الافلاطونية ،

كما تتمثل في محاورة ((الجمهورية)) خاصة ، في التراث الغربي باكمله ، سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية ، ولا سيما في المسيحية - حتى ان بعض المفكرين تصوروا المخلاطون ((مسيحيا قبل المسيح)) ، ومعنى ذلك أن الحدود الفاصلة بين الافلاطونية وبين التعاليم الدينية أصبحت غير واضحة على الاطلاق ، وكان من نتيجهة هذا الاندماج أن اكتسبت الافلاطونية نوعا من ((القداسة)) واحيطت شخصية الملاطون ذاتها بهالة من التجيل والتوقي ، واسقطت عليها الوان من المسساعر والانفعالات الدينيسة ،

على أن البحث النزيه كفيل بأن يقنع الكثيرين بأن صفة « الملاطون الألهى » ليست الا اسطورة نسجت خلال تلريخ طويل من التفكي المفرض ، فالارتباط ــ المقلى والنفسى ــ بين الملاطون وبين الاديان قد أدى بالشراح الى تصويره في صورة الانسان القديس ، والفكر الذي لا يمكن أن يزل ، وترتب على ذلك أن كانت تبلل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه ، سواء في مجال التفكير النظرى وفي المجال المعلى ، ولا جدال في أنه مما يزيد التفسير تعقيدا أن يبدأه المفسر وفي ذهنه أن الملاطون لا يمكن أن يرتكب أي خطأ ، فيممل على تأويل المبارات الواضحة وقلب الماتي الظاهرة على النحو الكفيل بالاحتفاظ لافلاطون بهالة القداسة المحيطة به ،

ومن الحقائق الواضحة أن الايمان المغرط بمفكر من المفكرين أو بنص من النصوص يتففى عن الأعين كثيرا من العيوب التي كان من المكن أن تظهر واضحة لولا هذا الايمان و وعندما يكون النص قديما قدم محاورات الملاطون ، ومتاصلا في اذهان الناس تأصل محاورة « الجمهورية » على التخصيص ، فأن ادراك الميوب يزداد صعوبة الى حد بعيد ، كما أن التنبيه الى هذه الهيوب بعد _ في الأوساط التي يسودها الايمان بهذا النص _ مخاطرة لا تحمد عقباها ، ومع ذلك فقد وجه الملاطون من أن النص _ مخاطرة لا تحمد عقباها ، ومع ذلك فقد وجه الملاطون في وجه لأخر من ينبهون الى عيوبه ، ومن يتحملون مسئولية الوقوف في وجه سلطته الطاغية ، وبلغ الأمر بهمض هؤلاء حد تصيد الاخطاء في كتاباته وتجاهل كل عنصر ايجابي فيها ، حتى انمؤرخ الممالكيي ((جورج سارتون)) الباطلة التي داب المفكرون الغربيون على توجيهها الى فيلسوف نزيه مثل ابن رشد ، يدعونا الى نامل الملاطون كما اداد الهلاطون ذاته ان نعامل الشاعر هومروس : فنكل راسه بالفار ، ونظرده من الدولة ! (١)

⁽r) George Sarton: A History of Science. Harvard University Press, 1959, P 427,

ولكنا لا نود أن نلهب في انتقساد افلاطون إلى حد الدعوة إلى طرده من الدولة ، لسبب بسيط هو أنه أذا كانت الدولة القصودة هي دولة الطبيقة ، فإن نفوذ الملاطون فيها أقوى من أن يتمكن أحد من طرده ، بل أن دعامات هذه الدولة ذاتها قد شيدت على اكتافه ــ وهي حقيقة لا سبيل إلى الكارها حتى لو كنا نؤمن بأن هذه الدعامات مختلة أو بأنها شوهت البناء باكمله .

واذن فافلاطون وجد في عالم الغلسخة ليبقى . غير ان الصورة التى ينبغى ان تكونها عنه ينبغى ان تكون صورة مفكر لا قديس ــ بل صورة مفكر وقع في اخطاء نظرية وعملية كثيرة ، وكان مسئولا الى حد بعيد عن كثير من الإنهامات التى توجه الى الغلسفة ، والتى تسيء الى سمعتها في المعان غير المشتغلين بها ، ولا سيما العلماء ، وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نعرض الخلاون ــ من خلال محاورته الرئيسية ــ في هذه المصورة الرئيسية ــ في هذه المصورة الرئيسية ــ في هذه المحاورته الرئيسية ــ في هذه المحاورة الرئيسية ــ في هذه المحارة البيلسوف الكبير الرائد. من جهة ، وصورة الفكر الانسان الذي وقع في اخطاء منها ما يمكن ان يفتفر ، ومنها ما زالت الفلسفة ، وربها الحضارة البشرية باسرها ، تعانى منه حتى اليوم .

اللحظة المتاريخية لمحاورة (إجهورية

تنطري دراسة أي نص على ثلاثة عناصر : الوّلف ، والعصر الذي عاش فيه ، والكتاب أو النص نفسه ، ولما كانت دراستنا هذه تتركل على محساورة الجمهورية ٤ أي أن الاهتمسام الأكبر قيهسة ينصب على النص نفسيه ، فإن الواجب يقض عاينها بأن نخصص أول فصيبولها للعنصرين الأولين ، وهما الكاتب وعصره ، أذ أن هياس المنصرين لا ينفصلان: فقد تأثر أفلاطون ككل كاتب عظيم ـ بمصره والر فيه ، والمكس ذلك في كتاباته ، ولا سيما (الجمهورية) يوضوح كامل . على أن هدفنا في هذا الفصل ليس التوسع في تقديم معلومات الريخية أو « بيوجرافية ١ من أفلاطون ومصره ، وأنما هو وضع الاطار الملائم المحاورة التي نحن بصدد بحثها . ومعنى ذلك إننا سنقتصر على تقديم الموامل التي كان لها تأثير مباشر في اعطاء هذه المحاورة طابعها الميز ، والتي تمين القارىء على فهم هذا الطابع . وعلى الرغم من أن أي بحث دنيق لئل هذه العوامل لابد أن يكشف عن عدد لا حصر له منها ، فائنا نستطيم تصنيف هذه الكثرة إلى أربعة عوامل رئيسية ، تضافرت مما على تحديد الطابع المام لمحاورة الجمهورية : هي المامل الفلسفي > والعامل التاريخي السيامي ، والعامل العائلي ، والعامل الشخصي ،

١ _ العامل الغلسفي :

يكاد اجماع مؤرخى الفلسفة اليونانية ينعقد على أن الفكر اليوناني النسابق على عهد افلاطون كان يسير في تيارين وثيسيين : احدهما يؤدى

الى قلسغة ذات طابع صوفى انفعالى ، والآخر سعلى كثرة تشعباته سينطوى على أول بلور التفكير العلمى والنزعة التجريبية . فهناك من جهة ذلك التيار الفيشاغورى ، اللى امند الى المدرسة الايلية عنسه زينون وبارمنيدس ، واللى تأثر به سقراط تأثرا عميقا سه وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى اللى مهد له الطبيعيون الأولون ، وبلغ قمته فى فلسغة ديمقريطس وليوقيبوس . وربما آثر البعض التعبير عن هدا التقابل على نحو آخر ، فجعلوه تقابلا نين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هرقليطس ، وبين فلسغة الثبات ممثلة فى بارمنيدس . ولكن سواء الانت هذه وجهة نظرنا أم تلك ، فلا جدال فى أن الفلسغة اليونانية ، قبل عصر أفلاطون ، كانت قد نعت خلال الفترة الوجيزة التى انقضت منل ظهورها ، وهى فترة لا تتجاوز ماثنى عام ، الى الحد اللى يسمح لنا بأن فميز فيها تيارين متضادين واضحين كل الوضوح .

على أنه أذا كان اتف أق الورخين منعقدا على وجود هدين التيارين المتميزين ، فلا بوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذي كان هو الأقوى تاثيرًا في أفلاطون ؛ أو الذي تعد فلسفة أفلاطون تتربجًا له . مثال ذلك أن واحدا من أكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين ، وهو « بير ماكسيم شول » ، يذهب الى أن افلاطون قد تأثر بهذين التيارين معا ، وعرف كيف يجمع بينهما . • فلم يعرف العصر اليوناني القديم روحا قادرة على الجمع ـ على نحو ما فعل افلاطون ـ بين ادق سمات العلم ، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال » (١) . ومع ذلك فان التيار العلمي لم يؤثر في أفلاطون الا في اتجاهه الرياضي فحسب ، أما العلم التجريي فكان بيدي له أشد الاحتقار ، حتى أنه عاب على بعض أصدقاله من علماء الهندسة استعالتهم في فهم بعض المشكلات الهندسية بادوات أو أشكال محسوسة ، بدلا من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة . بل أن كثيراً من الباحثين - كما سنرى فيما بعد - يؤكدون أن التراث السقراطي الافلاطوني كان مسئولا الى حد بعيد عن واد الاتجاه العلمي في التفكير البوناني وهو لم يزل في مهده ، وبالتالي عن تأخير نهضة العلم التجريبي قرابة الفي عام .

وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية, في تفكير أفلاطون هو ذلك التياد الصوفى الانفعالي الذي أشرنا أليه من قبل ، مقترنا بالإنجاه الذي

⁽I) Pierre-Maxime Schuhl: Essai sur la formation de la pensée Grecque. 2e Ed. Paris (P.U.F.) 1949, p. 381.

بدا فع عن فكرة الثبات في مقابل التغير ، والوحسدة في مقابل الكثرة أو التعدد . وهناك شبه الفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع الى أصول شرقية قديمة ، أى أن افلاطون كان من اقوى العوامل التي ساعدت على ادخال المناصر الشرقية في الفكر اليوناني ، والخروج من هذا كله بعزيجه الفريد _ وبعبارة أخرى ، كان افلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب اسطورة الانبثاق التلقائي للفلسفة اليونانية ، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذي لا ينقطع بين حضارات الانسان وعصور تفكيره .

ولقد وصف ٥ سارتون ٤ أهمية هـــده المؤثرات الشرقية بقوله : ٤ كانت المؤثرات الشرقية هي التي دفعت الحضارة اليونانية الى الظهور وساعدت على نموها . فالحكمة اليونانية قد تربت في مهد شرقي ، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التي تتلقاها من اصدقائها أو أعدائها الأجانب) (١) . وهو يرى ، في حالة أفلاطون على التخصيص ، أن صلاته ببلاد ما بين النهرين كانت غير مباشرة ، أما بلاد الفرس فلابد أنه عرفها لأن اليونان كانت في حالة حرب مستمرة معها ــ ومن الجائز أن الثنائية التي تتمثل في كتابات افلاطون المتأخرة ترجم الي اصل فارسى . بل أن المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت إلى حد ما في تفكير افلاطون ، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا _ كالقول مثلا أن العالم الظاهر خداع ، وأن العالم الحقيقي "هو غير المنظور . ولكن هذه كلها أمور لا يمكن الجزم بها ، أما الأمر الذي بكاد بكون مؤكدا ، فهو تأثر افلاطون بالحضارة والفكر المصرى القديم . قد نام اللاطون برحلة إلى مصر ، زار فيها الآثار الرائمة ، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها . واتضح له أن الحضارة المعربة اقدم بكثير من حضارة اليونان ، وأعرب عن رأيه هذا بوضـــوح في محاورة طیماوس ، فی صورة حدیث بین سولون وبین کاهن مصری طاعن فی الممن ١ اذ قال كاهن ممايس : يا سولون ١ يا سولون ٢ انتم أيها اليونانيون اطفال دائما ؟ فليس ثمة شيء أسمه يوناني قديم ، فسأله سولون : ماذا تمنى بقولك هذا ؟ فأجاب الكاهن : الكم جميما صغار في أرواحكم ؛ اذ ليس في ارواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث غابر ، ولا علم واحد قلايم العهد ٤ . ويعلق سارتون على هذه المحادلة التي وردت في محاورة طيماوس بقوله: ٥ وهكذا عامل الكاهن العجوز زائره

⁽ t) Saxton, op. cit. p. 400.

اليوناني الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التي يعامل بها المضيفون الأوربيون اليوم زوارهم الأمريكيين » (١) !

على ان تأثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحسوال مباشرا ، بل ان القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أثاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت فى واقع الأمر جسرا هائلا بين التفكير الشرقى والتفكير الفربى ، هى الفيثاغورية ، والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة تجمل للرياضيات مكانة كونية ، أى أنها تفسر العالم كله تفسيرا رياضيا ، وتحول المناصر الرياضية الى كيانات ومبادىء تفسير ميتافيزيقية . ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرة أفلاطون الى الرياضيات ، بل فى نظرته العامة الى العالم ، وفى نظرية المثل ذاتها .

غير أن الأمر الذي لا يظهر بمثل هذا الوضوح ، هو تأثير الفيثاغورية ، من حيث هي طريقة في الحياة ومذهب في السياسة > في تفكر افلاطون وطريقة سلوكه . واذا أردنا أن نلخص هذا التاثير فلن نجد في هذا الصدد خيراً مما كتبه 3 السير ارنست باركر ، . فهو يشير الى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية ، ونظرتهم اليها على انها نوع من الانسجام ، وهي فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد . كذلك وضم بمض الفيثاغوريين في القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤداها أن للحكمة حقا الهبا في أن تسود وتحكم ــ وهي نظرية يجوز أنها أثرت في فكرة الملك الفيلسوف عند افلاطون . وهناك روايات عن محاولاتِ قام بها فيثاغورس لكى يخرج فكرته هذه الى حيز التنفيذ ، وهن جماعة من الفيثافوريين مؤلفة في دونون Crotte على الفلسفة بطريقة مشابهة « للحراس » عند افلاطون ، وحكموا الدولة على أماس فلسفتهم . على أن الأمر الذي كان لفيثاغورس فيه تأثيره الحقيقي في أفلاطون هو آنه كون جمعية أو طائفة ، وعلم أعضاءها « طريقًا في الحياة » . فهو أول من جمل من الفلسفة تعاليم تلقن لطائفة من الأتباع . وقد كان لطائفته هذه دور في الأحداث السياسية ، ويقال انها كآنت تنحاز في السياسة إلى الجانب الارستقراطي . وكانت القاعدة التي يفرضها فيثاغورس على الباعه هي التعلير بممارسة الطب - اي باتباع نظام صارم ف التغلية وفي الرياضة البلنية - وبلراسة الوسيقي ، التي تتضمن

⁽¹⁾ Op. cht. p. 401.

T. Gomperz: Greek Thinkers (Eng. Trans.) London : وانظر أيضا (Reprinted 1955) Vol. II, p. 256.

عناصر فلسفية ورياضية الى جانب دراسة الأنفام . وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس الى ثلاث طبقات : هم محبو المحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب . وفي كل العناصر السابقة نلمس تأثيرا واضحا للفيثاغوريين في افلاطون ، ال أن فكرة تطبيق الفلسفة في السياسة ، وتكوين نظام سياسي تتبع فيه التعاليم الفلسفية ، والتربية عن طريق العنساية بالجسم وبالروح _ أى الرياضة البدنية والموسيقي _ كل هذه عناصر رئيسية في جمهورية افلاطون ، أما التقسيم الثلاثي للطبقات ، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له ، مما يبرر قول السير أرنست باركر : لا يمكن القول أن الإطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية ، الللين يتوقفان على تحليل الدولة ألى طبقات ثلاث والنفس الى أجزاء ثلاثة ، كان فيثاغوريا » (١) .

٢ ـ العامل السياسي والتاريخي :

كانت الينا ، قبيل الفترة التي عاشها افلاطون ، والناء حياته ، تمر بمهد من الصراع الداخلي والخارجي لا يكاد يكون له في تاريخها نظير . ولا مغر لنا من ان نلم بطرف من هذا الصراع ، لانه كان بدوره اطارا تحددت في داخله معالم محاورة « الجمهورية » ، فضلا عن أن عناصر كثيرة في هذه المحاورة لا تفهم الا من خلال سياق الأحداث النياسية والتاريخية التي مرت بها اليونان في ذلك المهد .

فعلى الصعيد الداخلى ، كانت أثينا قد تحولت في القرن الخامس اقبل الميلاد إلى مدينة لها كل مقومات الدولة ، ولكن عملى نطاق ضيق بالطبع . أذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت ، وحل محلها وعى مدنى سياسى لدى المواطنين ، اللابن كان لكل منهم دوره في الحباة السياسية المدينة . وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت الى حد يسمع بتجاوز حياة الرعى والزراعة البدائية التي سادت في عهد هوميروس ، وتعقد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المستغلين بالأمور السياسية والادارية ، وأصبح التجارة والمعاملات التجارية دور هام في حياة المجتمع ، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حرف بدوية متقدمة ، وعلى التعدين ـ وبالاختصار ، نقد كانت البنا دولة اختفت فيها مظاهر الحبساة البدائية البسيطة التي كانت تنميسيز بها في عصر هوميروس .

⁽¹⁾ Sir Ernest Barker: Greek Political Theory. London (University Paperbacks) 1960 p. 54-56.

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر « بركلبز » : فقد كان ذلك عصرا خلاقا في ميادين الفنون جميعا » كالعمارة والشعر والدراما » وكذلك في ميدان البحث العلى والدراسات التاريخية سوقبل هؤلاء جميعا » في ميدان الفكر الفلسفي ، وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق : فقد كان العكم بالتمثيل المباشر الذي يتم بالاقتراع » وكان للمواطنين العاديين الدور الرئيسي فيه » وكذلك في سناصب القضاء والادارة ، ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة لليونان (۱) .

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طفت ؛ في أكينا ، على الروح المسكرية التي كانت قد بلغت قمتها في الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق . وفي الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها المسكرية وتركز جهودها في الميدان الحربى ، فكان طبيعيا أن يكتب لها النصر على الينا في تلك الحرب الطويلة (الحرب البلوبنيزية) التي قامت بينهما في أواخر القرن الخامس (من عام ٣١) إلى ٤٠٤) ، ولقد كان انهيار الينا أمام قوة أسبرطة كارلة كبرى شهدها أفلاطون وهو في الثالثة والمشرين من عمره ، وهاناها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه ، وكان لهذه الكارلة تاثير كبير ، في تشكيل عقلية أفلاطون ، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية .

فقد افقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية . ولم يكن الانهيسار المسكرى للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل افلاطون عليه ، بل ان فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليا بين القرى الديمقراطية والقوى الأليجاركية ، أي بين الأغنياء والفقراء ، وانحازت اسرة افلاطون سركما سنرى فيما بعد _ الى صف الاليجاركية انحيازا واضحا ، وكان من افرادها من تزهم انقلابات داخلية اطاحت بالنظام الديمقراطي واحلت محله « حكم الثلاثين » . غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوىء النظام الديمقراطي السابق تتوارى الى جانب الطغيان الجديد . وعلى الرغم من أن افلاطون ذاته قد اعرب عن خيبة أمله في الحكام والجدد ، فإن ارتباطاته بهم كانت اقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية ، أو بمهاجمة الاليجاركية من حيث هي نظام في الحكم . وهكذا ظل هذان العنصران _ كراهية الديمقراطية والميل الى الارستقراطية

⁽I) M. Cary and T.J. Haarboff: Life and Thought in the Greek and Roman World, London (University Paperbacks) 1961, p. 40.

او الالبجاركية _ ملازمين لتفكيره على الدوام ، وكانا واضحين في محاورة الجمهورية كل الوضوح .

على أن أهم نتائج هزيمة أثينا في الحرب البلوبليزية ، بالنسبة الى افلاطون ، كانت أعجابه بالنظام السائد في الدولة المنتصرة ، وهي أسبرطة ، ولابد لنا من أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذا النظام ، أذ أن كثيرا من عناصره قد تكررت بحدافيرها في المدينة المثلى كما دسم أفلاطون ملامحها في هذه المحاورة .

كانت اسبوطة متخلفة عن أثبنا في ميدان الحياة الثقافية الى حد كسي ، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريا . وأغلب الظن أن احتفاظها بمناصر بدائية كثيرة هو الذي أملى عليها فرض نظام مسكري مسلى الواطنين ، يكفل جملهم محاربين اشداء يدافعون عن مجتمعهم ضد اي عدوان خارجي . وترتب على ذلك انه ؛ على الرغم من التخلف الثقافي الكبير الذي كانت اسبرطة تعانى منه ، فقد كان يسودها نظام تربوي دقيق ومسارم ، تشراف عليه الدولة ، التي كانت وظيفتها الرئيسية في الواقع هي تنظيم شئون الحرب وتربية المحاربين . ويصف « باركر » هذا النظام فيقول: أه كان الطفل يؤخذ من والديه في سن السابعة ، ويعهد بتعليمه الى موظف في الدولة . ولم يكن للأسرة في اسبوطة رأى في تعليم افرادها ، بل كانت الدولة هي كل شيء . وكان الشباب بوضعون في ٦ بيوت ٢٠٠٠ تحت أشرأف « رائد » ، ويدربون .. تدريباً رياضيا عنيفا ، يعدهم للحرب . . وكانت النسساء ؛ شانهن شأن الرجال ؛ يخضعن .. ولكن بدجة أقل - لمقنضيات النظام الصارم: فكانت حياة الأمرة خاضعة لطالبه ، ولم يكن للبيت العائلي مكان في أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة ، ويترك الابناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المكرة ، كذلك فان نظام الملكية في اسرطة ، شانه شأن الأسرة ، كل يلائم حاجات النظام المسكري . فقد كان الواطنون طائفة ارستقراطية ، تعيش على اقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضمون لهم 6 على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية 6 ومن هنا كان في استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة ٤ (١) .

ولا حاجة بنا الى اجراء مقارنة بين هذه العناصر التى تميزت بها أ الحياة في اسبرطة ، وبين العناصر المناظرة لها في الدولة المثلي عنـــد

⁽¹⁾ B. Barker: op. cit. p. 213-214.

أفلاطون ، كما ترسم محاورة و الجمهورية » ملامحها العامة ، اذ أن التشابه بين الطرفين أوضح من أن يحتاج إلى اشارة خاصة . فالأقلية المحاكمة عند أفلاطون لا تتمتع بدورها بملكية خاصة ، والنشاط التجارى والعناعى والحرق عنده يترك لطبقة المحكومين ، على حين تكتفى طبقة المحكام بمزاولة النشاط المسكرى من جهة ، والنشاط الفلسفى من جهة اخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح فى اسبرطة ، ولكنه كان ضروريا عند أفلاطون ، الذى كان ألينيا قبل كل اسبرطة ، ونظام تربية الأطفال والشباب ، والحياة المشتركة للبالفين ، والمساواة بين الجنسين ، كل هذه أمور تبدو غرببة غير مالوفة فى محاورة والمحمورية » ، ولكنها كانت ترجع الى أقواعد ونظم ملرسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد .

ولقد اعتقد افلاطون أن نظام التربية هذا ، الذي كان متبصا في اسبرطة ، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين ـ وهو تشريع اممروف باسم تشريع # لوكورجوس Lycuzgus ، ومن هنا أراد في مدينته الفاضلة أن يضع قانونا أو تشريعا مماثلا ، وأن يفرض نظم التربية التي دعا اليها بقانون . ولكن « يبجر » يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض في اسمرطة دفعة واحدة على الاطلاق ، وانما كان تطورا بطَّينًا للتراث الاسبرطى ، نشأ عن الظروف الخاصة التي مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها . فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة في المسكرات ، والآكل على مواثد مشتركة ، والتعليم المسترك بين الجنسين ، والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين ارباب الصناعة والزراع (١) . ولم يطبق أي مبدأ من هذه المباديء ، في اسبرطة ، بوصفه تحقيقا لمثل فلسغى أعلى ، فاذا كان افلاطون قد دعة في « الجمهورية » الى وضبع مثل هذا النظام في التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة ، أو تطبيقًا لمبادىء فلسفية نظرية معينة ، واذا كان قد قال برايه هذا قياسا على ما كان حادثا في اسبرطة ، فلا شك في أنه كان في ذلك وأهما : أذ أن نظام الحباة والتربية السائد في اسبرطة كان نظاما تلقائيا املته ظروف ممينة مر بها المجتمع نفسه تدريجيا ؛ ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف . وأغلب الظن أن أي نظام ينطوي على تغيير أساسي في حَباة الناس ، ويغرض بتشريع مفاجيء أو بنظرية فلسفية شاملة ، لابد أن يكون مصيره الاخفاق .

⁽¹⁾ Werner Jacger: Paideia: The Ideals of Greek Culture (Trans by Gilbert Highet). New York., Oxford U.P. 1945. Vol. I, p. 83.

٢ - العامل العائلي:

لست أشك في أن القارىء ؛ بعد أن تبين له حمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا اليها افلاطون ، وبين النظم التي كانت مطبقة بالغمل في اسبرطة ، قد تملكه المجب ، واخذ يتسامل : كيف يجوز لفيلسوف من مستوى افلاطون أن يتأثر بدولة أجنبية إلى هذا الحد ، على أسساس الفوقها العسكري وحده ؟ وكيف يتحمس لها الى هذا الحد ، مع أنها قد هزمت بلده وأذلت مواطنيه ؟ مثل هذا السؤال ، في رأيي ، له ما يبرره تماما . فلا يكفي أبدا أن تكون اسبرطة قد هزمت ألينا لكي بجعل افلاطون من نفسه دامية لنظمها في بلده ، بل أن الأمر كان ينبغي أن بكون على عكس ذلك ٤ لسببين : أولهما أن معيار السمو الحقيقي في نظره ٤ بوصفه فيلسوفا ٤ هو علو المكانة ، لا في الميدان الحربي ، بل في ميسدان الفكر والثقافة ، وهو أمر كانت أثينا تتغوق فيه تفوقاً لا نظير له ، وثانيهما أن الاهجاب بالدولة الفازية ينطوى ضمنا على نوع من الخيانة الوطن ، تتمثل في الدعوة إلى تطبيق مبادئء الغزاة عليه . فكيف أذن تعلق افلاطون بالمثل المليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف ؟ لا شك في أن هناك ماملا آخر كان له دور هام في هذا الصدد . وهذا المامل هو ارتباطات الملاطون العائلية .

ينتسب افلاطون ، من ناحية أبيه (أربستون) الى كودروس Codrus الحر ملوك ألينا . كذلك تنتمي أمه (بركتيوني Per time) الى أمرة عربقة تغني بأمجادها المشرع اليوناني العظيم سولون ، الذي كان بدوره منتما اليها . ولقد كان أفلاطون بدوره حريصا على تمجيد أمرته ، أذ أن المتحدثين الرئيسيين مع سقراط ، في محاورة الجمهورية ، أعنى جلوكون واديماتوس ، هما أخواه . كذلك ألف محاورتين أطلق على احداهما أسم خاله « خارميدس « Chemide» وعلى الأخرى أسم « كربتياتس المتحدثية التي ينتمي أليها ، ولقيد كانت أسرة أفلاطون ، والطبقية اللي ينتمي أليها ، لا تخفي سخطها على الدستور الديمقراطي الذي كان سائدا في أثينا خلال الفترة التي نشأ فيها أفلاطون . وكان بعض أفاريه ، ولا سيما خارميدس وكريتياس ، من بين المتحدثين باسم الحزب الأرستقراطي (١) (أو الأليجاركي) . وأدى أنتصار أسبرطة واذلالها لأثينا إلى اعتلاء هذا الحزب الأرستقراطي منصة الحكم (وكان

⁽I) B. Zeiler: Plato and the Older Academy (Eng. Trans) N.Y. (Russell and Russell) 1963, p. 7

ذلك في نظر الكثيرين عملا من أعمال الخيانة) فأساء أفراده استغلال سلطتهم إلى أبعد حد ، وتكونت منهم حكومة « الثلالين » ، التي كان يراسها كريتياس نفسه ، والتي ارتكبت من الغظائع ما جعل خصسوم الديمقراطية انفسهم يترحمون على عهدها ، وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات الكروهة بحق في التاريخ اليوناني ، وقد انتهت حياته ، وكذلك حياة خارميدس ، بنفس العنف اللي اتخذا منه منهجا لسياستهما ، اذ قتلا عند نهاية الحرب الأهلية (في عام ٢٠٤) .

ولقد اعترف اظلاطون ذاته ـ رغم اعجــابه باقربائه هؤلاء ـ بأن سياستهم كانت مخيبة للامال ، وبأنه رفض الاشتراك معهم في ادارة شئون الدولة عندما طلبوا اليه ذلك . ومع ذلك فلابد أن الفلاطون قد حزن على اصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم ، وازداد سخطا على الحـــكومة الديمقراطية التي حلت محلهم بعد أن أنقلب نظام حكمهم على النحو اللي اشرنا اليه من قبل (١) .

واذن فقد كان لدى افلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من اكبر الطفاة اللين حكموا الينا ونشروا فيها الرعب على الر انتهاء الحسرب البلوبنيزية . بل لقد كان مرتبطا ارتباطا وليقا بتلك الشخصية الفريبة التي كان لها دور كبير في أحداث تلك الفترة مسخصية « القبيادس ملاتفافه ») . فقد كان القبيادس مزيجا الشخصيات الهامة في محاورة « المادبة ») . فقد كان القبيادس مزيجا فريدا من اللاكاء والدهاء والانتهازية ، استطاع أن يصل الى قمة الحكم في بلاده ، ويراس جيوشها ، ويتفاوض سرا في الوقت ذاته مع أعدائها ، حتى عدت خيانته من أهم أسباب الهزيمة .

كلُ هؤلاء اذن كانوا اصدقاء افلاطون وخلصاءه في فترة شبابه ، وقد مجدهم في بعض المحاورات الأولى التى تختفى فيها فظائمهم وراء قناع من الرقة والهدوء واللكاء افلح افلاطون سه ببراعته المقنية سفى اخفاء وجوههم الحقيقية وراءه . ومن الجائز جدا أن الرابطة التى كانت تجمع بينهم هى تتلمدهم جميعا على سقراط . ولسنا نود أن نتحدث طويلا عن سقراط ، ولما انتهى اليه أمره نتيجة الالصاله بهؤلاء الشبان ، ولكن من الجائز جدا أن الديمقراطية ، التى عادت الى الحكم بعد القضاء على الطفاة ، وعلى كريتياس وخلاميدس بوجه خاص ، لم تغتفر لسقراط آنه كان استاذا ومعلما وموجها لهده المجموعة من الطفاة والخونة . وعنسسدما اتهمته

⁽¹⁾ T. Gompera: The Greek Thinkers ... Vol. II, p. 252.

الديمقراطية التي عادت إلى الحكم بعد القضاء على الانقلاب الأليجاركي ، بتهمة أفساد عقول الشباب ، وتولى « أنيتوس Anyton » نفسه لا اللي عاد من منفاه الى الحكم بعد هزيمة « الثلالين ») توجيه هدا الاتهام إلى سقراط ، كان واضحا أن القصود « بالشباب » في هده الحالة ليسى أى شباب على الاطلاق ، وأنما أولئك اللين عائت منهم أثينا الحرين ، واللين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يتبح لهم قضاء أكبر وقت في صحبة فيلسوف أثينا الكبير ، صحيح أن هؤلاء لم يكونوا وحدهم تلاميد سقراط ، ولكن لابد أنهم ، بحكم ظروفهم الخاصة ، كانوا أقدر الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتراك في محاوراته التي الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتراك في محاوراته التي المورن بالفراغ اللي يتبح لهم ممارسة الفلسفة أ

هذا ، على الأرجع ، هو السبب الحقيقى في ادانة الديمقراطية الألينية لسقراط ـ وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تماما عن تلك الصورة التى قدمها الينا افلاطون في محاورات ، والتي يتجلى فيها سقراط شهيدا للحكمة المتزنة الهادئة ، يقف في ثبات ازاء غوفائية الديمقراطيين الهوجاء . ذلك لان موت سقراط يبدو ، في رواية افلاطون ، عملا أخرق لم يكن له داع ، على حين أنه تبعا لهذا التفسير يغدو أمرا له مقدماته واسبابه الضرورية . ومن الجائز جدا أن سقراط لم يكن هو المنسؤل عن تصرفات كريتياس وخارميدس والقبيادس ، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه . وعلى أية حال فقد أخل بعض مؤرخى الفلسفة ـ معن لا يقبلون تفسير موت سقراط بانه تصرف أخرق لنظهام ديمقراطي لا يقدر الحكمة أو الفلسفة ، بتفسير قرب من هذا ، وراوا أن هذه هي الوصيلة الوحيدة لكي تكون واقعة الحكم باعدام سقراط في ظل الديمقراطية الاثينية أمرا لكية المقل (۱) .

وعلى أية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الألينية ، الاضافة الى مقتل اقربين له وعدد من أصدقائه المقربين اليه ، من أهم العوامل التي أدت الى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية ، وتقوية الجدور الأليجاركية التي كانت متاصلة فيه من قبل بحكم

⁽r) A. Boyce Gibson: "Should Philosophers be Kings?" انظر علا "Melbourne University Press, 1939, p. 24-28.

A.D. Winspear and T. Silverberg : "Who was Socrates?" وانظر أيضاً كتاب : "N.Y. (Russell and Russell) 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكله للدفاع عن وجهة النظر هذء .

انتمائه الى اسرة ارستقراطية . فهل يكون من المستفرب بعد هذا ان يقترب مثله الأعلى في التربية والسياسة الى هذا الحد من النظم السائدة في اسبرطة أ

٤ - تجارب افلاطون الشخصية :

المائن افلاطون ، منذ ولادته (في عام ٧/٤٢٢) حتى وقاته في سن الثمانين أو الحادية والثمانين (عام ٧/٣٤٨) حياة نشطة حائلة بالأحداث ، ومليئة بالانتاج أيضا ، وليس يعنينا من تفاصيل حياته ــ التي كان لابد من التحدث عن كثير منها في سياق الكلام عن العوامل الثلالة السابقة ــ الا ما كان له تأثير مباشر في أفكاره ، وبخاصة تلك التي تضمنتها محاورة الجمهورية .

فقد شمر افلاطون - كما قلنا من قبل - بكراهية شمديدة للنظام الديمة اطى الأليني ، وكان من جهة أخرى مؤيدا للحكم الالبجاركي في البذاية ؛ وأن كان قد أحس بخيبة الأمل لما لحق هذا الحكم من أخفاق ذريع . وكان موت أستاذه سقراط ضربة شديدة الأماله ، ظهر تأثيرها واضحا في لهجة الرارة التي تحدث بها عن تلك الفترة في رسالتها السابعة (التي يكاد الباحثون في الوقت الحالي يجمعون على صحة نسبتها الي أفلاطون) . ومن الجائز أن آخر الروابط التي كانت تجمعه بالينا قد حلت بعد اعدام سقواط ، كما أن من الجائز أنه أضطر إلى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية وتدينه بوصفه عضـــوا في الحماعة الالبجاركية المعادية لها . وعلى أية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة أفلاطون في عام ٣٩٩ ، عندما قام بأسنَّال دامت الني عشر عاما ، فوار ه ميفارا » ، حيث أقام مع بعض التلاميد الاخرين لسقراط فترة من الزمن ، كما زار مصر وأخذ عن كهنتها العلوم الرياضية والفلكية ، ثم أرتحل الى قورينا Cyrene ، حيث مرف الرياضي لا ليودورس ، ودرس عليه الغلك والموسيقي ، وانتهى به المطاف ، في هذه الفترة ، الى جنوب ابطاليا ؛ حيث كانت وجد طائفة فيثافورية قديمة تميش في مدينة 8 تارنتوم - Tarentum) > التي اتخلت منها الفيشاغورية مركزا لنشياطها بعد المدبحة التي اغتبل فيها زعماؤها في المقر الأصلى للطائفة (وهو مدينة « کروٹون ») .

ولقد كان الحاكم في لا تارنتوم » هو الرياضي الفيثاغوري المشهور لا أدخوطاس Archytea » الذي كان في واقع الأمر حاكما ومعلما وقائدا عسكريا في الوقت ذاته ، ولا جسدال في أن افلاطون قد وجسد في لا أرخوطاس » أنموذجا تحققت فيه فكرة اليرة لديه ، وهي الجمع بين إقوة

العلم والسلطة السياسية . ومن جهة اخرى فقسد رحب ارخوطاس بافلاطون وقدم له كل ما يطلبه من مساعدات .

ولقد كان منافس ارخوطاس في صقلية هو « ديونيزوس » ، الذي كان محاربا محترفا يستعين بالجيوش المرازقة ، ويهدد جنوب ايطائيا والبلاد المتحالفة معها . وفي الوقت الذي نزل فيه افلاطون ضيفا على ارخوطاس ، حوالي عام ٣٨٧ ق . م . ، كانت هناك محاولات لايجاد سلح أو تحالف بين ديونيزوس وأرخوطاس ، فأوفد الأول رسولا له الى « تارنتوم » ، هو « ديون » ، أحد أقربائه الشبان . وعندما تعرف افلاطون الى هذا الأمير الشباب في بلاط أرخوطاس ، توسم فيه استعدادا لتقبل الآراء الفلسفية ، وللجمع بين العلم والسياسة في آن واحد . وهكذا فأن « دبون » عندما دهــا أفلاطون إلى سراقوزة ، ليطبق تعاليمه في السياسة والتربية هناك ، لم يتردد افلاطون في انتهاز هذه الفرصة التي كان يحلم بها منذ وقت طويل أن فرصة تربية أمير فيلسوف . والواقع أنَّ ظرو فه السبابقة لم تترك له مجالا للتردد: فقد كان الطريق مسندودا أمامه في أثينًا ؟ مع أنه - كما قال في الرسالة السابعة - لم ينقطع عن التفكير في الطريقة التي يمكن بها اصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة ، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل . ويبدو أن قرابته الوليقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورا بأنه ليس مفكرا نظريا فحسب ، بل أنه صاحب رسالة وداعية الى مبادىء معينة ينبغي عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها .

وليس من الممكن أن نجزم أن كان افلاطون ؛ عند رحيله إلى صقلية ؛ كان ينوى تطبيق مشروعاته في التربية الفلسفية والحكم على ديون ؛ أم على الحاكم الفعلى ؛ وهو ديونيزوس ، فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف ألى التأثير في ديونيزوس نفسه ؛ أي أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق ؛ أذا استطاع أقناعه بفلسفته الخاصة (١) ، غير أن الرأى الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون ؛ وهو شقيق زوجة ويونيزوس ، فلاا صح هذا قان معناه أن أفلاطون كان في قرارة نفسه يعطف على أية محاولة كان ببدلها ديون لازاحة ديونيزوس عن السلطة .

ولقد كان ديونيزوس في بداية حياته شخصية مفعورة ، ولكنه استطاع الوصول الى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية ، وأحاط نفسه

F.M. Comford: The Republic of Plato (Eng. Trans.) أنظر علا (۱) Introduction, p. XXIII (Oxford U.P. 1961).

بجيش قوى يحميه . واقد تمكن من توسيع ملكه ، فأسس مستعمرات عديدة على شاطىء بحر أيونيه ، ووصلت ممتلكاته الى كورسيكا ، وتحالف مع الغالبين . غير أنه كان يفتقر الى الثقافة ولا يقيم لها وزنا . وكان ديون يأمل أن تسماعده تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس ، ويوجهه في الاتجاه الذى يشاء . ومع ذلك فان ديونيزوس لم يثائر بهده التعاليم ، فكان من الطبيعي أن يطلق عليه أفلاطون اسم الكتاب التاسع من « الجمهورية » قد استئهم من شخصية ديونيزوس . وعلى أية حال فان الحكم على هذه الشخصية يختلف تبعا لموقف الموالمام من أفكار أفلاطون ، أذ أن من الكتاب من يرون أن ديونيزوس هذا كان حاكما عظيما ، وان صفة « الطغيان » كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذى اتجاه شعبى ، أو كل سياسي لا يعترف بالأوضساع على كل حاكم ذى اتجاه شعبى ، أو كل سياسي لا يعترف بالأوضساع الثابتة المستقرة ، ويسعى الى تغيير النظم القائمة (۱) .

وعلى أية حال فان رحلة أأفلاطون هذه قد بات بالاخفاق ، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تماليم أفلاطون ، ويقال أنه قد حدلت بينهما مشادة كلامية أقلاطون خلالها بالاستبداد (٢) ، فطرده هانا من صقلية ، بعد أن كان قد أوشك على قتله .

ومضى عشرون عاما قبل أن يفكر أفلاطون في القيام برحلة آخرى الى صقلية . في هذه الألناء كان افلاطون قد ألف محاورة الجمهسورية ، وانشأ الأكاديمية . وعندما مات ديونيزوس ، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثانى المرش ، وكان عندئل شابة في السادسة والعشرين ، يفتقر الى الثقافة ، وجد ديون أن الغرصة سانحة للتأثير في الملك الشاب وتلقينه تعاليم أفلاطون ، وسرعان ما عاد أفلاطون الى صقلية ليحقق هذا الهدف ، ومع ذلك فان العلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة ، وبين ديونيزوس الثاني من جهة أخرى ، أذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر وبين ديونيزوس الثاني من جهة أخرى ، أذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعى الى خلمه عن العرش ، وانتهى به الأمر الى نفى ديون الى ايطاليا ، وترحيل أفلاطون من بعده ، على الرغم من أن خروج أفلاطون من بعده ، على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية في هذه المرة لم يكن مقترنا بالعنف ، بل كان مصحوبا بوعود (كلابة) باعادة ديون مرة أخرى الى البلاد .

^{.(}١) انظر مثلا الجمهورية ٤٨٧..

⁽¹⁾ G.R. Levy: Plato in Sicily. London (Faber and Faber) 1956, p. 44,

وعلى أية حال نقد أخد ديون ، في منفاه ، يعمل على جمع المناصر المادية لديونيزوس ، وطاف بالمدن اليونانية يجند أكبر عدد ممكن من الرجال لحملة كان يزمع شنها على ديونيزوس في صقلية . وكان أكبر أعران ديون في ذلك هم تلاميد أفلاطون في الأكاديمية . وقام أفلاطون برحلته الثالثة والأخيرة الى صقلية لكى يعهد الطريق لصديقه ديون ، ويساعده على تحقيق أهدافه ، ويحمل ديونيزوس الثاني على استدعائه من منفاه . ولكن ديونيزوس لم يستمع اليه ، ورفض استدعاء ديون ، وشعر أفلاطون بحرج موقفه ، فغادر صقلية للمرة الأخيرة دون أن ينجع في تحقيق شيء من أهدافه .

ولكن ، اذا كان هذا هو آخر عهد افلاطون بسقلية ، فان للقصة بقية تستحق أن تذكر ، لأن لها علاقة مباشرة بتعاليم افلاطون . فقد نفذ ديون خطته ، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة أعوانه من خريجي اكاديمية افلاطون ، وسرعان ما تحول هو ذاته الى طاغية ، فقتل عددا من اخلص أعوانه ، ولم يمض وقت طويل حتى تآمر عليه تلميد آخر من تلاميد افلاطون ، هو كاليبوس مصطوبات ، واقتله بعد أن كان موضع لفته الكاملة . (وقد قتل كاليبوس بدوره على يد سياسي كان من قبل فيلسوفا فيثاغوريا) . وتعود أهمية هذه الحوادث الى الضوء الذي تلقيه على طبيعة التعاليم التي كانت تلقن في الأكاديمية : فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم لم تكن فلسفية خالصة ، بل كان للسياسة دور كبير فيها ، وهي على أية حال لم تكن فلسفية خالصة ، بل كان للسياسة دور كبير والاكاديمية ، بدليل مجموعة حوادث الغدر والتآمر والقتل التي تحدثنا عنها من قبل ، وألتي لا تعدو أن تكون جزءا من سجل سياسي غير مشرف كثير من تلاميد افلاطون وأعضاء اكاديميته .

وهكدا إذان حياة الملاطون العملية ، التى بدأت بصحبة عدد من طفاة النظام الأليجاركي في أثينا ، كان بعضهم من أقاربه ، قد اسدل عليها الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤامرات التي قام بها عدد من تلاميذه المتشربين يتعاليمه ، كانوا بدورهم طفاة مستبدين . وبعبارة أخرى فان تعاليم سقراط وأفلاطون ، عندما وضمت موضع التطبيق ، انتجت حكاما لا يقلون طفيانا عن أولئك اللاين ظهرت عده التعاليم أصلا لمحاربتهم . واذا كانت النمساذج السابقة تمثل القادة أو الحكام اللين تشبعوا باراء أفلاطون ، الا يكون من حقنا أن نشك في القيمة العملية للشروط التي وضعها أفلاطون لاختيار قادة الدولة وحكامها أ اليس هذا دليلا قاطعا على أن الواقم العملي قد البت خطا كثير من أفكار أفلاطون النظرية في

نظم حكم الدولة ؟ اننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون الدياسية ، ولكن من المؤكد أن هذه الأحسدات العنيفة التي أرتبطت بالشخصيات القريبة إلى قلب أفلاطون وعقله ، والتي أتبحت لها فرصة العكم ، تدل على اخفاق عملى تام لهذه النظريات ، وتشكك المرء في قيمة لا حكم الفلاسفة » ، وهو الهذف الاكبر لفلسفة أفلاطون السياسية .

الوقع الزمني لحاورة الجمهورية :

كان لابد ، من اجل ايضاح معالم اللحظة التاريخية لجمه سورية اللاطون ، من الحديث بشيء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة ، التي تكون اطارا لا تفهم هذه المحاورة الا من خلاله ، وتقدم تفسيرا لعناصر كثيرة في محاورة الجمهورية ، تبدو غريبة أو شاذة اذا لم توضع داخل هذا الاطار . على أن الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل الا بتحديد الموقع الزمنى لمحاورة الجمهورية ذاتها ، من حيث التلريخ المحتمل لتأليفها ، وترتيبها بين سائر المحاورات .

يغترض بعض الشراح وجود أكثر من طبعة واحدة لحاورة الجمهورية: الأولى حوالى عام . ٣٩ ق ، م . > والثانية _ وهى أكثر اسستفاضة وتوسعا _ حوالى عام . ٣٧ . ولا شك في أن هناك عوامل كثيرة دعت الى القول بهذا الفرض ، منها تشعب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة ممالجتها ، والانتقال الذي يبدو مفاجئا من موضوع الى آخر ، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجراء قد كتب في تاريخ متقدم ، وبعضها الآخر في تاريخ لاحق . والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت في وقت قصير ، أو دفعة واحدة ، غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند الى أدلة قوية ، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات ، ومن الجائز جدا أنها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها في نفس الآن . ولم كان التحديد الدقيق للسنوات التي استغرقتها كتابة المحاورة يكاد يكون مستحيلا ، فان كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاورة ، يستند على أقوى القرائن الوجودة .

يرى 3 تيلور ٢٠٠١ - ٥ أن محادة ١ بررية قد الفت قبل انشاء الاكاديمية في عام ٧/٢٨٨ ، وحجة تيلور في ذلك أن افلاطون ذكر في الرسالة السابعة ، عندما وصف حالته اللهنية وقت قيامه باول رحلة إلى سقلية ، أن الانسانية أن تتخلص من آلامها مالم يعسك الفلاسفة بزمام السياسة ، أو يتحول الحكام السياسيون إلى فلاسفة ، ١٠٠٠ ، ١٠٠ تيلور أن هذا القول

اشارة الى عبارة افلاطون المشهورة في محاورة الجمهورية (٤٧٣) > التى يردد نيها نفس هذه الكلمات تقريبا . ولما كان افلاطون قد ولد حوالى عام ٢٨٤) وقد ذكر آله كان في الأربعين من عمره عند اقيامه برحلته الأولى هذه > فان نتيجة ذلك هي أن « الجمهورية » قد كتبت قبسل عام ٣٨٨ .

على أن من الواضح أن مجرد كلام أفلاطون عن فكرة تولى الفلاسفة للحكم ، وتأكيده أن هذه الفكرة كانت في ذهنه عند رحيله إلى صقلية لأول مرة ، ليس دليلا على أله كان قد سجل هذا الكلام في محاورة بالفعل . فمن الجائز جدا أن الفكرة كانت مختمرة في ذهنه منذ عهد بعيد ، وإنه أوردها في المحاورة في وقت متأخر . ويضيف لا روس عملا » قرائن أخرى تكذب هذا الرأى : منها أن محاورة لا المادية » ، التي يعترف الجميع بأنها قد سبقت الجمهورية ، تنظوى على أشارة ألى حادث لم يقع الا في عام ٢٨٥٠ أو ٢٨٨ ، أي بعد التاريخ الذي حدده لا تيلور » . كذلك فأن هناك قرائن قوية على أن وصف أفلاطون للطاغية في الكتاب التاسع من الجمهورية ، يعكس التجارب التي مر بها أفلاطون في بلاط ديونيزوس (١) ، همني ذلك أن المحاورة قد الفت فيصا بين رحلته الأولى ورحلته الثانية ، والتاريخ المرجح لها هو ما بين عام ٢٨٠٠ وعام ٢٧٠ ، أي أن من المحتمل أن تكون قد كتبت في أية سنة ، أو مجموعة من السنوات ، بين علي التاريخين ،

أما موقعها بالنسبة إلى المحاورات الافلاطونية الاخرى ، فان من المعترف به أنه موقع وسط ، فهى بالطبع تالية للمحاورات السقراطية الاولى ، وكذلك لمجموعة المحاورات التى تتناول موضوعات اخلاقية ، والتى كانت تمثل الطابع الغالب على كتابات افلاطون في النصف الأول من عهد تاليفه ، كما أنها سابقة على مجموعة المحاورات المتاخرة التى كان يفلب عليها الطابع الميتافيزيقى . ومعنى ذلك أن المحاورة ذات موقع مركزى بالنسبة إلى انتاج افلاطون كله ، وكذلك بالنسبة إلى حياته ذاتها ، لأنه الغها في فترة نضجه ، وفي عهد بلغت فيه قدراته المقلية أوجها . وبالفعل نجد في المحاورة جميع العناصر التى تضمنتها بقية المحاورات : ففيها ابحاث أخلاقية مطولة تلخص المناقشات الاخلاقية التى تضمنتها محاورات مثل « أوطيفرون » و « لاخيس » و « خارميدس » . وفيها من فيدون وفيدروس اساطير خلود النفس ، وفيها من « المادية » أنكرة حب الفلسفة وفيدروس اساطير خلود النفس ، وفيها من « المادية » أنكرة حب الفلسفة

⁽t) W.D. Ross: Piero's Theory of Ideas. Oxford 1961, p 5-6.

أو الحكمة . وهي تنظوى على تحليلات لفكرة اللذة ، ولفكرة الخير ، ستظهر فيما بعد في محاورة « فيلابوس » ، وعلى ايضاح للعلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحادا يجمع بين الواحد والكثير ، على النحو الذي سيمرضه بالتفصيل في محاورة «السفسطائي» . وتنظوى الأسطورة التي تختم بها المحساورة على استباق للكونيات التي تتضمنها محساورة « طيماوس » ، كما أن فكرة التنظيم الاجتماعي والتربوي والسياسي للدولة تتكرر بطبيعة الحال في محاورة « القوانين » (١) . وبالاختصار ، فأن المحاورة تلخص افكار افلاطون السابقة ، وتشير مقدما إلى آرائه اللاحقة ، فضلا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرا في أية محاورة أخرى ، كل فضلا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرا في أية محاورة أخرى ، كل ذلك في مركب فريد جمع بين البحث في الأخلاق والمينافيزيقا والسياسة في وحدة شاملة .

⁽¹⁾ B. Bosanquer: A Companion to Plato's Republic, London, 1900, p 3-8.

المنهج الأفلاطوني في المحاورة

الراى السالك عن منهج افلاطون :

من السلم به بين دارس افلاطون ان هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار ، من حيث هي استاوب لعرض الافكار الفلسفية ، وبين النهج الدبالكتيكي ، الذي كان هو المنهج المفضل لديه ، ولست اود في هذا الفصل الخاص بالمنهج أن اتكر هذا الرأى الشائع ، ولكني اعتقد اننا لا نستطيع أن نقبله الا بتحفظات هامة ، وفي حدود معينة ينبغي أن نتبينها بوضوح ، وسابدا أولا بعرض مفصل لوجهة النظر الشائعة ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مصلحة مدى صحتها .

 اليونانية . وعند افلاطون نجد تلك العادة التي تحكمت في حياة سقراط ، وقد صيغت في منهج البحث . فقد اخذ افلاطون كلمة « الديالكتيك » . . واضغي عليها معنى لم ينفصل عنها تماما منذ ذلك الحين : .فاصبحت تعنى في نظره ، قبل كل شيء ، المنهج المنطقي الصحيح في مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية ؛ وأصبحت تعنى بعد ذلك ، المرفة المكتملة ، لا منهج المرفة ، أو ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح الى النهاية في كل فروع المرفة .

« ففي ألمني الأول من هذين الحولت الكلمة من معنى الحديث البحت الى معنى الحديث الذي يهدف الى بلوغ الحقيقة . وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصين ، أو يكون الحواراً يتم في صمت بين الروح وذاتها ، (معاورة السفيطائي ٢٦٣ هـ) . فاذا تساءلنا عن السبب اللي ادى الى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعنى المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة ، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير الى اقتناع أفلاطون بأن السبيل 'الوحيد الى بلوغ العقيقة هو السير خطوة خطوة ، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال الى التالية ، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض . وفضلا عن ذلك فان تصوره للتساؤل والاجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من اللهن ووضعها فيه) يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرته القائلة أن التعليم لا يعنى الاقتصار على وضع شيء في اللهن وكانه في صندوق ، وانما هو تحول لعيني النفس الى النور ؛ أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها من قبل بمعنى ما .. اعنى عملية ينبغى أن تكون فيها النفس التي تتملم الجابية . . فلدى افلاطون شعور قوى بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المرفة هي وضع ذهنين في اتصال ، احدهما بالآخر . ومن هنا تحدث في 1 فيدرس ٧ عن مدى تضاؤل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة الى قيمة الحقيقة المنطوقة ، لأن الكتاب لا يمكنه أن يجبب عن الأسِيُّلة التي تنشأ في ذهن القاريء . وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكر اللهن الفردى . فاذا شئنا أن نتعلم فعلينا إلا نقتصر على وضع الحقائق الواردة في كتاب في اذهاننا ، وانما بجب أن نسأل انفسنا ونجيبها ؟ (١) .

⁽¹⁾ Nerdeship: Lectures on the "Republic" of Plato, London (Macmillan) 1958, p. 279.

وانظر أيضا للمؤاف نفسه :

The Theory of Education in Plato's "Republic". Oxford U. P. 1961. p. 115-116; 135-136.

ولنستمع الى رأى باحث الملاطوني آخر ، هو « ليلود » ، اللى يتحدث في هذا الموضوع ذاته فيقول ان الباع اسلوب المواد « كان هو الطريقة الطبيعية للتمبير عن حركة فلسفية يرجع أصلها الى المحادثات السقراطية الباحثة عن الموفة . . وفضلا عن ذلك فان افلاطون ، كما أنبأنا هو ذاته ، لم يكن يحمل تقديرا كبيرا للكتب المؤت من حيث هي وسيلة لالارة الافكار ، بالقياس الى المناقشة الفعلية البنرة للمشكلات واختبار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة . نصورة المحاورة قد زكت نفسها له بوصفها اقرب تعبير ادبي عن الاندال الفعلي بين ذهن وذهن ؟ وهي قد أتاحت له أن يدرس الفكرة الواحدة من وجهتي نظر أنصارها وخصومها على التوالي ، وأن بضمن بدلك الدفة في بحثه عن الحقيقة . واخيرا ، فان المحاورة ، اكثر من أى شكل آخر من أشكال التأليف ، تترك المجال كاملا للمواهب الدرامية في تصوير الشخصيات ، والتهكم اللاذع الذي يقف فيه أفلاطون في مصاف كبار الادباء الكوميديين والتراجيديين » (۱) .

والراى الأخير اللي سنستشهد به في هذا الوضوع ذاته هو راي « باركر Barker » الذي يقسول : « كان الغرض الذي أدى بأفلاطون الى أيثار هذه الصورة (أي الحوار) هو نفس الغرض الذي أدي بسقراط الى استخدامها . فسقراط لم يحاول أبدا أن يلقن معرفة ، وأنما كان على العكس من ذلك ينكر دائما أمثلاكها . وكانت رغبته تنجه الى ايقاظ الفكر . . وكان ينادي ما يوجد في مقل الانسان ، ويثق في أن هذا العقل سيلبي النداء . . وكذلك الحال مع افلاطون : فقد أراد أن يقدم الينه الفكر وهو يعمل ، ويتجنب السرد المحض لنتاجه النهائي . ولقد كان افلاطون محاضرا ومعلما مثلما كان كاتبا ، وهندما كان يسبطر بقلمة على الورق ، كان من الطبيعي أن يسير في كتابته بنفس الطربقة التي توحي بها مناقشاته مع تلاميله في الأكاديمية ، ولقد أراد ، ككل معلم أصيل ، أن يجعل الناس يفكرون يفضل تعليمه } ورأى ، بوصفه كاتبا ، أن أفضل طريقة لايقاظ . الفكر في اذهان قرائه هي أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف . فالوضوع يناقش في الدهن الفردي بطريقة مشابهة الى حد بعيد للطريقة التي يناقش بها بين حلقة من التحدثين : إذ يعرض أحد الأراء ، لكي يهدمه رأى آخر ، حتى يتم بلوغ حقيقة تظل صامدة الى النهاية .. فالمحاورة هي هذه

⁽I) A.B. Taylor: The Mind of Piato. Ann Arbor P. carbed. (Michigan) 1960. p. 30-31.

العملية التي تدور في اللهن الفردي وقد اكتسبت صورة عينية . وهي تمبر عن مراحل هذه العملية في صورة الشخاص ٤ (١) .

وهكذا نستطيع أن نستخلص ، من هذه النماذج الثلاثة لآراء باحثين الملاطونيين مشهورين في العسلاقة بين أسسلوب الحوار وبين المنهج الديالكتيكي ، الأسباب الرئيسية التي يغترض أنها هي التي دعت أفلاطون الى استخدام هذا الأسلوب وذاك المنهج :

 ١ ـ فقد كان افلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل اليها الا بعملية تدريجية تسير خطوة فخطوة ، على طريقة السؤال والجواب .

٢ — وكان يؤمن بأن اللهن الذى يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته ، بأن ينتقل من حالة السلبية الى حالة الايجابية ، أما من طريق الاتصال بلهن آخر يساعده على اظهار الحقيقة الكامنة فى داخله ، وأما عن طريق أجراء حوار داخلى مع ذاته ، يقوم فيه اللهن الواحد بدور السائل والمجيب معا .

٣ ــ وكان افلاطون متاثرا بالمنهج السقراطى ، اللى يعمل على توليد
 الحقيقة من اللهن بعد تطهيره ــ عن طريق الحوار ــ من آرائه الفاسدة .

 ٤ - واخيرا فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل افلاطون ٤ يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس انعاط متباينة من البشر ٤ شانه شأن اى كاتب مسرحي أو روائي .

اختبار نقدي لهذا الراي :

هده الأسباب التى يعلل بها أنصاد هذا الراى تغضيل افلاطون لطريقة الحواد على أساس أنها أقرب الطرق الى منهجه الديالكتيكي ــ تفترض كلها أن الحواد عند افلاطون حواد حقيقى ، وأنه يعبر عن حركة ديالكتيكية حقيقية بين ذهن وآخر ، أو بين الذهن ونفسه ، وأن ذهن القارىء سيتابع بالتالى هذه الحركة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل الى الحقيقة في موضوع بحثه .

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يكاد يلقى اجماعا ثاما بين شراح أفلاطون ، فانى اعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات اساسية اليه .

⁽¹⁾ R. Berker: Greek Political Theory, p. 136-137.

فهل يعد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيرا عن المرونة الفكرية ـ في مقابل الجمود والقطعية التي تمثلها طريقة السرد في الكتب أ وهل يؤدى الحوار الى ايقاظ ذهن القارىء بحق ، ونقله من السلبية الى الإيجابية ، ومشاركته في تلك الحركة المتدرجة التي تكتشف بها الحقيقة أ في رأيي أن هناك ، في هذا الصدد ، فارقا هائلا بين الحوار الحي والحوار المكتوب أو المؤلف ، أمنى بين الحوار اللي يشارك فيه اللهن بالفعل ، وذلك اللي يكتفى بمشاهدته أو قراءته .

ففى الحوار الحى يوجد ذهنان حقيقيان ، يتصارعان من أاجل بلوغ حقيقة لا يملكها ... في البداية ... أى منهما ، مثل هذا الحوار هو اللى يتضمن حركة ديالكتيكية ، بالمنى الصحيح ، لأن النتيجة التى يتم التوصل اليها لا تنولد الا تدريجيا ، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الله هنين المتعاورين ، ولو كان افلاطون قد سجل في معاوراته معادلات حقيقية دارت بالفعل ، لكان من الجائز أن يزداد ، بهلم الطريقة ، اقترابا من روح المنهج الديالكتيكي ، وبهذا المنى نجد فارقا هاثلا بين منهج سقراط ومنهج افلاطون في المعاورات ، على الرغم من أن من الشائع ... كما رأينا في الأمثلة التي اقتبسناها من قبل ... النظر الى الأخير على أنه مجرد امتداد للأول ، ذلك لأن سقراط لم يكن لا يكتب » معاورات ، وانما كان يمارس الحوار الحي فحسب ، وهو الفيلسوف الكبير الوحيد اللي لم يترك سطرا واحدا مكتوبا ، ولم يحاول أن يدون شيئا من افكاره أو من محاوراته الفعلية ... وذلك اعتقادا منه بأن هسلة هي الطريقة الحقيقية للتفلسف .

ومع ذلك فاننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها ، وحولناها الى حوار مكتوب ، لأصبحت شيئًا مختلفا كل الاختلاف . ذلك لأن الحوار الكتوب ، مند افلاطون ، ليس كما قلنا تسجيلا طبق الأصل لحوار دار بالفعل ، وانما هو في بعض الأحيان حوار تخيله افلاطون نفسه ، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل ، وهو في أحيان أخرى يبدو توسيعا لأفكار يجوز أنها دارت في حوار فعلى ، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تضيف اليها أبعادا جديدة كل الجدة . ففي الحالتين أذن لم يكن افلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلا (سواء أكان هذان الطرفان شخصين غيره ، أو كان هو واحدا منهما) ، وأنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار ، وبطبيعة الحال فان صيفة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات وبطبيعة الحال فان صيفة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات وبطبيعة الحال فان صده المرضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات

النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون ، وهذا فارق له أهميته القصوى .

لحين يقدم اللهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة عدم يتخيلها هو سنى صورة محاورة ، يبدو الأمر فى ظاهره كما لو كان تمبيرا عن مرونة ديالكتيكية حقيقية ، ويخيل الى المرء سد كما ظل شراح افلاطون يعتقدون حتى اليوم سد أن هناك بالفعل حوارا حقيقيا اقرب الى دوح التفلسف الحقة (أو السقراطية) من أى سرد قطعى تتضمنه الكتب . ومع ذلك فان مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو فى نظرى تمبيرا عن قطعية وعن روح توكيدية أشد بكثير مما نجده فى الكتب التى لا تلجا الى اسلوب الحوار .

ذلك لأن الكتاب المدون بالطريقة المالوفة ينطوى ضمنا على نوع من المحوار: هو الحوار بين المؤلف وبين القارىء. فالمؤلف يعرض عليك رايه ، مهما كان قطعيا جازما ، ويفترض منك به في مجال الفلسفة به ان تكون في حالة من اليقظة اللحنية تتيح لك ان تناقش هذا الراى وتحاوره وتسير ممه في حركة ديالكتيكية قد تنتهى بك الى قبول الراى أو رفضه . أى أن هناك فرصة لقيام حوار حقيقى بين ذهن المؤلف والقارىء في الفلسفة ، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآواد .

اما حين يقدم البنا المؤلف حوارا كاملا ، جاهرا ، تاما ، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض مما ، فان فرصة الحوار الحقيقى بين المؤلف وبين قارئه تضعف الى حد بعيد . ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذي يعفى القارىء من مشقة ايقاظ ذهنه لمواجهة أى رأى قد يرى فيه نقصا أو تناقضا ، وهو الذي يتولى عنه هذه المهمة من خسلال شخصيات المخاورة التي يحركها كما يشاء . ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكي قد تعدد مقدما ، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية ، مع أن السول المنهج الديالكتيكي تقفى بأن يظل هذا المسار مفتوحا على الدوام ، ومأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة . وبعبارة آخرى ، فأن طريقة الحوار التي يفترض أنها تحرك ذهن القارىء الى الايجابية ، تنقله بالفعل الى حالة سلبية ، على حين أن قراءة موضوع فلسفي مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث في ذهن القارىء اعتراضات ـ وبالتالي تحركه نحو الايجابية ـ على نحو لا يتوافر في الحوار الكتوب .

ومن العوامل الأخرى المؤدية الى سلبية القارىء في حالة الحوار ، ان القارىء قد يتصور أن جميع امكانات الاعتراض والنقد قد استنفدت ،

ما دامت المحاورة تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة ، على حين الله لو كان قد ترك حرا منل البداية لكان من الجائل أن يالى يوجهة نظر م يتوصل اليها مؤلف المحاورة ، ولم تعبر عنها شخصية من شخصياته . فالمحاورة تضيق افق المناقشة ، وتعوق حركتها الديالكتيكية ، اذ تصور لنا عددا محدودا من الامكانات في الموضوع الواحد ، وتوهم القلرىء بأن كل ما هنالك من وجهات النظر اقد ورد حتما على لسان واحد من المتحدلين ، بل أن القارىء نفسه قد يتقمص احدى وجهات النظر هذه ، فينتهى به الامر إلى أن يظل مقيدا بحدودها الخاصة ، ولا يمتد تفكيره الا إلى القدر الذي استطاع المؤلف أن يعبر به عن هذه الشخصية .

واذن ، فهناك فارق اساسى بين الحوار الدى ، الذى لا يدوم الاخلال لحظة الحوار وحدها ، وبين الحوار الكتوب ، الذى يدون فيه حوار بصورة دائمة ثابتة . وهناك بالتالى فارق اساسى بين حوار الطرفين ، بمعناه الصحيح ، وحوار الطرف الواحد ، الذى يعرض فيه المؤلف رأيه ورأى الخصم معا . ومن جهة أخرى ففي النوع الثاني من العوار ، امنى الكتوب أو المؤلف ، يقف القارىء نفسه على هامش العملية الديالكتيكية تماما . وإذا كان من الجائز أن المؤلف يصف في هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور الافكار بين ذهنين متحاردين ، أو يتتبع منشأ هذه الأفكار وتطورها وتقلبها داخل ذهنه الخاص ، فان هذه الحركة الديالكتيكية التي تحدث في ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارىء ، بل أنها تكون على الأرجع والقارىء ، وبذلك يمكن القول أن المنهج الديالكتيكي ، أو طريقة افلاطون والقارىء ، وبذلك يمكن القول أن المنهج الديالكتيكى ، أو طريقة افلاطون الخاصة . في تطبيق منهج الحوار السقراطي ، يؤدى الى عكس الفرض القصود منه .

هذه الاعتراضات على منهج افلاطون تنطبق على طريقة العوار في احسن حالاتها ، أهنى حين يكون حوارا بالمنى الصحيح ، تعرض فيه وجهات نظر متعارضة بتفنن المؤلف في تقمص الشخصيات المبرة عنها ، كما هي الحال في محاورة « المادبة » مثلا ، ولكننا اذا تأملنا منهج افلاطون مطبقا على محاورة « الجمهورية » على التخصيص ، لوجدنا مجالا لمزيد من الاعتراضات ، اذ أن هناك عيوبا كثيرة تشنوب تطبيق هذا المنهج في محاورة الجمهورية .

فغى الكتاب الأول ، وحتى ما يقرب من النصف الأول من الكتاب الثاني من المحاورة ، نجد حوارا ننيا بالمنني الصحيح ، اذ ان اطراف

المحادلة بشتركون فيها ايجابيا ، ويؤدى الحوار وظيفته الصحيحة ، وهى زيادة تقريب الطرفين تلديجا من الحقيقة التى يسميان الى كشفها . (وليدكر القارىء هنا أن كلامنا الآن ينصب على « المنهج » والبناء الفنى المحوار ، لا على مضمونه » اذ أن من الجائز أن هذا الجزء الأول من المحاورة أضمف من غيره من حيث المضمون) . ولكن هذه المرحلة تنتهى قبل منتصف الكتاب الثانى ، حين يتم جلوكون واديمانتوس حديثهما الطويل في اطراء المظلم وتعداد مضار المدل . ويبدو الأمر كما لو كانت هانان الشخصيتان قد افرغتا كل ما في جمبتهما في هذا الحديث الطويل ، اذ أنهما يظلان بعد ذلك طوال المحاورة تقريبا ، مجرد شخصيتين «صوريتين» ليس لهما دور حقيقي في الحوار . وعلى حين أن جلوكون واديمانتوس كانا في الجزء الأول شخصيتين مستقلتين بالمنى الصحيح ، لهما افكارهما الخاصة ، ودورهما في تحليل المشكلات ، فان كل ذلك ينتهى منذ الكتاب سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة حتى في بنائها الغنى ـ تأثرا يلكر .

ولنلاحظ أولا أن هذا التحول في طبيعة هاتين الشخصيتين يدل على ضعف وعدم الساق في التركيب الفنى للمحاورة ، اذ أن هناك كما ثلنا فارقا واضحا كل الوضوح بين القدرة المقلية لجلوكون واديماتوس في مطلع الكتاب الثاني ، حين كانا أكثر من ندين لسقراط ، وبينهما في بقية المحاورة حين تواريا واصبحا بجواره قزمين ، بل ظهرت عليهما في كثير من المواضع اعراض البلاهة ، اذ كانا يوجهان اسئلة مفرطة في السلاجة ، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية في البساطة ، مما كان يثير سخرية سقراط الخفية منهما ، ويزداد الفارق بين طريقتى افلاطون في تصوير الشخصيتين وضوحا اذا ادركنا انهما كانا في مطلع الكتاب الثاني يعرضان . رأيا لا يؤمنان به ، فهما قد ألقيا حديثهما الطويل ، لا تعبيرا عن رأيهما الخاص ، وأنما عن رأى أولئك الذين يعتدحون الظلم ويدمون المدل ، أي أن هذا الحديث الرائع كان مقصودا منه ابقاء الجدل محتدما فحسب . فهما في هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية ، وينجحان في ذلك الي حد يدعو الى الاعجاب ، بحيث يكاد المرء يشك في أن هذين هما بعينهما جاوكون واديمانتوس اللذان اكملا الكتب الثمانية الآخرى من المحاورة .

ولكن ، لندع جانبا هذا الضعف أو عدم الاساق في البنساء الغني للمحاورة ، ولنتحدث عن دلالة هذا التحول في طبيعة الحوار بالنسبة الى المنهج الديالكتيكي عند افلاطون . فالحوار ، في الجزء الأكبر من محاورة

الجمهورية ، ليس حوارا حقيقيا ، بل يتحول الى عرض قد يكون ديالكتيكيا من حيث الشكل ، ولكنه دجماطيقي صرف من حيث الموضوع . ويصبح سقراط هو اللي يعلى الآراء ، بينما الكل مستمعون اليه ، ينتظرون أية يادرة منه ، ولا يستطيعون أن يسيروا الى الأمام خطوة واحسدة دون ارشاده . فالشخصيات الأخرى في المحاورة لا تعبر عن حالة يمكن أن يتخلها أي ذهن بالفعل ، وأنما هي أدوات يتوصل بها سقراط نفسه الي من يريد ، ويستغل بلاهتها في تأكيد انتصاره . وهنا نجد أن شرطا أساسيا من شروط المنهج الديالكتيكي قد أصبح مفقودا : أذ لابد في هذا المنهج من أن يعبر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخده ذهن المؤلف في مرحلة معينة من تفكيه في الموضوع ، أو ذهن القاريء حين يتتبع وجهات نظر الأطراف التباينة ، على حين أن ذلك الذي يكتفي طوال الوقت بأن يقول : نعم — كلا — تعاما — أظن ذلك . . الخ لا يمكن أن يعد معبرا عن يقول : نعم — كلا — تعاما — أظن ذلك . . الخ لا يمكن أن يعد معبرا عن لحظات تفكي المؤلف ذاته .

هذا التغير في المنهج الديالكتيكي ، من جدل حي بين اطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط ، الى جدل متخيل مؤلف ليس له ، في كثير من الأحيان ، طابع الجدل ذاته ... هذا التغير قد أدى الى اختلاف كبير مناظر في شخصية سقراط ، وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقي ، وذلك لسببين : أولهما أننا لا نستطيع أن نجزم بأى شيء عن شخص اقتصر في حياته على معارسة الحوار الحي وحده ، الا من خلال ما قاله الآخرون عنه ، وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه ، كما عبر عن آرائه في محاورة معينة ، وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صوره أفلاطون .

سقراط الأفلاطوني هذا لابد، في رابي ، أن يكون مختلفا عن سقراط الحقيقي اختلاف الحوار العي عن الحوار المؤلف . وكلما حاول افلاطون أن يصف سقراط . في محاوراته ... بصفاته الحقيقية ، أدى ذلك الي مزيد من التشويه لصورته . ذلك لأن المفروض أن سقراطا الحقيقي كان يستخدم منهج التهكم والتوليد : فكان يغند آراء خصمه بالجدل المنظم ، ثم يسير معه متدرجا نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية في الوضيوع الذي يبحثه . هذا المنهج مرتبط ارتباطا وثيقا بطريقة الحوار الحي ، وهو في اعتقلاى لا يصلح .. اذا كان يصلح على الاطلاق .. الا معها ، أما حين يطبق على الحوار المؤلف ، فانه يؤدى الى نتائج أقل ما توصف به أنها شياذة غريبة .

ذلك لأن المغروض ، في المنهج السقراطي الأصيل ، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار ، يتسم بطريقة منظمة في التفكير ، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الانساق الفكرى في الحديث ، وبفضل تفكيره المنظم هذا ، يستطيع أن يصل بالحوار الي كشف حقيقة منشودة ، او الي تفنيد خطأ شائع ، أو ينتهي على الأقل الي ادراك وجود ابعاد جديدة المشكلة موضوع البحث ، فينقض الحوار دون نتيجة ايجابية في الظاهر ، وأن كان ذهن المتحاورين قد أصبح أكثر استنارة مماكان عليمين قبل بكثير ، وأذن فسقراط سلمسب منهجه الأصيل سليدا المناقشة بلحن خال ، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه ، وكل ما في متناول يده ، وما يمتاز به على غيره ، هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير ، يتخل منهما مرشدا يسير على هديه في أي طريق تؤدى به المناقشة اليه .

غير أن سقراطا الأفلاطوني يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف: فهو يعرف مقدما الجاه سيره ، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية (لأن الحوار ، كما قلنا ، ليس حوارا حيا أو تسجيلا دقيقا لحوار حي ، وانما هو حوار مؤلف) . ومع ذلك فان افلاطون يصر على أن بنسب الى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقي : وهي أنه متواضع لا يعلم شيئا (سوى أنه لا يعلم) ، وان كل مجهوده أنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد (أو التهكم) ، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد ، ويترتب على هلما الإصرار نتائج خطيرة الى أبعد حد ، أقل ما يقال بشانها هو أنها تؤدى الى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة ما يقال بشخصية سقراط كما صورها افلاطون .

ذلك لأن سقراطة الافلاطوني يعلم كل شيء ، وهو مع ذلك يدمى الجهل بكل شيء . وان البسط نظرة نلقيها على محاورة مثل « الجمهورية » ، لكفيلة باقناعنا بأن الرمام فيها لم يفلت طوال الوقت من يد سقراط ، وأنه هو الذي يوجه المتاقشة من البداية الى النهاية . صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن القاء الاسئلة ، ولكنها اسئلة تلقى بطريقة منظمة ، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحواد نحو وجهة معينة ، وتتضمن في على توجيه الطرف الآخر في الحواد نحو وجهة معينة ، وتتضمن في داخلها . بكل وضوح . جميع عناصر الاجابة ؟ بل انها في واقع الأمر اجابات تتخل شكل الاسئلة ، فاشخاص المحاورة عاجرون تماما أمام سقراط ، وهو يتحكم فيهم كما يشاء ، وينتصر عليهم دائما في المجادلات ، بل انه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من أنفسهم .

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الاسلوب في الحسوار لو كان افلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أيعاد شخصية

سقراط فى ضوء صفاتها التى تتبدى بالفعل في المحاورة . ولكن المشكلة كلها > كما قلنا من قبل > تنحصر فى ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة > وبين العلم الشامل الذى بكشف عنه سقراط خلال المحاورة من جهة آخرى ساعنى بين الباع اسلوب الحوار من جهسة والتأكيد الفعلى للأفكار بطريقة قطعية من جهة اخرى > أو بين الترام سقراط جانب د التساؤل > من جهة وتقديمه الفعلى لجميع الإجابات فى ثنابا أسئلته من جهة اخرى .

والحق أن المرء أذا فكر مليا في شخصية سقراط الأفلاطوني هذا ، لا يملك الا أن يصفه بقدر غير قليل من النفاق ، وربما برذائل آخرى غير النفاق . ذلك لأن ادماء الجهل ، بالنسبة الى شخص تنم اجاباته عن أتنه يعرف كل شيء ، يبدو كما لو كان زيادة في التنكيل بالخصم والتشفى فيه ، وكان سقراطا هذا يقول : أنني لا أعلم شيئًا ، ومع ذلك فاني أحطم كل آرائكم ، وآتي اليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم ! ولنسال أنفسنا في هذا الصدد : أيهما أكثر أذلالا : أن يفند معلوماتنا ويأتي الينا بجديد غيرها شخص يدعى أنه يعلم كل شيء ، أم شخص يدعى أنه يعلم كل شيء ،

على أن سقراطا الأفلاطوني لا يكتفى باذلال خصمه عن طريق الادعاء بانه هو ذائه ـ الذي يوجهه ويعلمه ـ يجهل كل شيء ، بل انه يضيف الى ذلك منصرا يويد من قداحة هذا الاذلال: اذ يدمى أن كل ما هنالك من جديد قد ألى، من الخصم ذاته ، لا منه هو ، مع أن أسئلة سقراط، الأبِحَاثِيَّةَ (أو أَجَابَاتُهُ المُقنِّمَةُ) هي التي تقوم بكل شيء . وحين ينتهي الخصم الى الموقف الذي يريده سقراط ، والذي هو في الأغلب مضاد تماما للالك اللي قال به الخصم نفسه في البداية ، يكيل له سقراط الضربة القاضية ، فيقول : ها انتذا قد وصلت بنفسك الى الحقيقة ! أو يقول له : واذن فاثت ترى كلا . . (كما لو كان ذلك هو رأى الخصم بالفعل) . بل أنه يمعن أحيانًا في تمثيل دوره فيقول: أن كنت قد فهمتك ، فانت تمنى كلا (انظر الجمهورية ، ٣٩٦) ، وبلالك يدمى أنه يجاهد من اجل فهم رأى هو في الواقع رأيه الخاص بعد أن أوجى به الى خصمه بطريقته البخاصة في التساؤل ، وأقد بكون الهدف من ذلك هو تعويض الخصم عن هزيمته) أو تخفيف وقعها عليه) ولكن النتيجة الغملية هي أنه يقضى على خصمه تماما بتواضعه (الريف) هذا) ويصل تنكيله به الى ائمى درجاته ، اذ لا يقتصر على تغنيد الخصم وتصحيح معاوماته ، بل يؤكد له أن هذه الملومات قد ألت منه هو ذاته ، وبذلك يصبح جهل

الخصم مضاعفا ، لانه يتوهم _ لمجرد أنه كان يتكلم في صيفة الجواب وسقراط كان يتكلم في صيفة السؤال _ أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جددة .

ولنحاول أن نبلور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطونى ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الغملية التي كان يتبعها في محاوراته:

ا ـ فسقراط الأفلاطوني يدعى الجهل ، ولكنه في حقيقته يعلم كل شيء ، على الأقل بالنسبة الى المجال الذي يدور فيه الحديث . وهو يرعم انه يسال طوال الوقت ، بينما هو في الحقيقة صاحب كل الاجابات .

٢ - وسقراط هذا يمعن في اذلال خصمه اذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة ؛ خادعا أياه يصيغة « الجواب » الظاهرية التي يستخدمها الخصم . وعلى ذلك ، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بأنه أعلم الجميع لأنه لا يعلم ، فمن الواجب أن يوصف أي خصم لسقراط بأنه أجهل الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه لا يعلم أنه لا يعلم !!

وربما ظن القارىء أن النتيجتين السابقتين مقصودتان ، أى أن أفلاطون تعمد أن يستخلصهما ضعنيا ، وأن لم يكن قد قال بهما صراحة . ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلى في المنهج الإخلاطوني ذاته :

ا ـ ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضائل الأخلاقية ، أى أنه منزه عن النفاق والفرور . صحيح أنه يصحح معلومات الخصم ، ولكنه لا يتعمد اذلاله أو التنكيل به أو زيادة جهله ـ على حين أن سقراطا كما نراه بالفعل يتواضع تواضعا كاذبا ، ويعمل على زيادة اغراق خصمه في الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة .

٢ — وقد صرح افلاطون نفسته بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد . والمقصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل المخصم ذاته ، والتي ينطوى عليها عقله وأن كان يغشاها نوع من الضباب الذي يمكن تبديده بالتوجيه السليم . ولكننا أذا أدركنا أن الخصم في وأقع الأمر سلبي تماما ، وأن سقراطا هو الذي يقوم بكل شيء ، وهو الذي يتحمل عبد كشف الحقيقة كاملا ، لتبين لنا أن منهج سقراط الافلاطوني يتحمل عبد كشف الحقيقة كاملا ، لتبين لنا أن منهج سقراط الافلاطوني لم يكن هو التهكم والتوليد ، بل هو التهكم والمزيد من التهكم (وذلك حين يوهم خصمه بأن ما ألى اليه من سقراط أنما تولد من داخله) .

٣ ـ والدليل القاطع على أن افلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطي الأصلى مأخاء الجد ، هو أنه بني عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته ، وهي نظرية ١ التذكر ٥ . ففي هذه النظرية تعد كل معرفة نوعا من التذكر لحقيقة كانت كامنة في اللهن ولكنها نسبت بعد أن غلفها ظلام الاهتمام: بالأمور الجزئية والمشاغل اليومية لهذه الحياة . وكل ما على اللهن في هذه الحالة هو أن يبدد الظلام المحبط بالحقيقة ، لكي تتكشف هذه واضحة ناصعة . وقد ربط الفلاطون بين طريقة سقراط في ٣ التوليد ٤ ، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة في كل ذهن . فاذا اتضع لنا أن التوليد السقراطي لم يكن في حقيقته توليدا باي معنى من المعانى ، وإن منهج سقراط الافلاطون كان يتضمن تلقينا مباشرا لملومات خارجية ، او الحام غير مباشر بمعلومات خارجية أيضا ، الا يكون لنا الحق عندلل في أن نشك في قيمة نظرية التذكر بأسرها ؟ أن النظرية ، بالطبع ، أقد نقدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بلُّ والميتافيزيقا الحديثة أيضًا ، ولكن الانتقاد الذي نوجهه اليها الآن مستمد من منطقها الداخلي ذاته ، ومما تحمله في طياتها من تناقض : فهي تفترض صحة منهج التوليد ؛ بحيث أنه إذا اتضح لنا بطلان هذا المنهج ؛ أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسبه لنفسه ، وهجزه الواضع عن بلوغ اهدائه في المحاورات الأفلاطونية ، لكان في ذلك هدم لأهم الأسس التي ترتكر عليها نظرية التذكر .

وعلى أية حال فقد كان هدفنا الرئيسي من الكلام عن نظرية التذكر ، هو الاشارة إلى أن افلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد ، بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه ، فهو لم يتصور على الاطلاق أن هسذا المنهج يمكن أن يناقض نفسه ويؤدى الى عكس الأغراض المقصودة منه الناذا أستخدم في محاورات مكتوبة أو مؤلفة ، من ذلك النوع الذى تمثله محاورة و الجمهورية » تمثيلا صادقا ،

الماليات الافلاطونية:

من الواضيح ، فى ضيوء معالجتنا السابقة للمنهج الأفلاطونى ، (أو السقراطى الأفلاطونى) ، أن هذا المنهج لا يحقق الأفراض المقصودة منه ، أو التي جرت العادة بين الشراح على أن ينسبوها اليه ، بل أنه فى أحيان كثيرة يحقق أفراضا مضادة لتلك التي تنسب اليه عادة .

والامر الذى نود أن نشير اليه في هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج ، هو أن هناك غرضا آخر كان المنهج الأفلاطوني يهدف أساسا إلى تحقيقه _ وأعنى به محاربة المنهج السفسطائي في الجدل _ آخفق أفلاطون في تحقيقه على الصورة التي أراد اقناعنا بها .

فالسفسطائية ، كما أرادنا افلاطون إن نفهمها ، هى طريقة فى الجدل تتوصل الى نتائج فريبة عن طريق المفالطة ، والمفالطة استخدام في مشروع للالفاظ والتركيبات اللغوية ، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الاصلية ، ويؤدى ـ بالتالى ـ الى جعل الاستدلال فاسدا ، وتبعا للطريقة . التى صور بها افلاطون مختلف السفسطائيين ، فقد كان هؤلاء مفالطين فى كل الأحوال ، على حين أن مهمة سقراط كانت اظهار عنصر المفالطة فى جدلهم ، والعودة بالجدل الى طابعه المنطقى السليم ، الذى يكون فيه اداة لكشف الحقائق لا لاخفائها أو تشويهها .

ومع ذلك فانى اعتقد أن السفسطائية ، باوصافها هذه ، لم تكن ظاهرة عارضة في التفكير اليوناني ، قضى عليها سقراط أو أفلاطون بسسهولة ، وأنما كانت ظاهرة متفلفلة في صميم الفكر الفلسفي اليوناني ، ومنه تسربت الى الفكر الفلسفي بوجه عام . ولا جدال في أن هذا تميم شسديد الخطورة ، لا ينبغي أن يساق بهذه البساطة دون تقديم الادلة عليه . ومع ذلك فأن المقام لا يتسع هنا ألا للحديث عن العنصر السفسطائي في تفكير أفلاطون وحده ، بل في تفكيره من خلال محاورة واحدة هي « الجمهورية » . وقد يرى القاريء أن النتائج التي نتوصل اليها بشأن هذه المحاورة لا تصلح وقد يرى القاريء أن النتائج التي نتوصل اليها بشأن على الفلسفة باسرها . ومع ذلك ففي اعتقادي أن الاهمية الرئيسية لمحاورة « الجمهورية » في تفكير أفلاطون تجعل عملية التميم الأولى هيئة الى حد ما ، لا سيما وأن أوجه الشسبه بين منهج هذه المحاورة ومنهج غسيرها من المحاورات أمر لا يصحب البائه .

ظنحاول اذن أن نتبت قضييتنا السابقة بالنسبة الى محاورة الجمهورية » بضرب امثلة للمفالطات الافلاطونية فيها . وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما في المحاورة من مفالطات ، فسوف نتوسع فيها إلى الحد الذي يكفى لاقتاع القارىء بهذه الفكرة التي قد تبدو له غريبة لأول وهلة ، وهي أن في الافلاطونية بالضرورة عنصرا من السفسطائية .

ا سـ فمند بداية المحاورة ، تظهر المغالطات في تفنيط سقراط لتعريفات المدالة ، وهو اتها الصدق في القول المدالة ، وهو اتها الصدق في القول

والوفاء بالدين ، يكون التفنيد هو : لا ينبغى ان أوفى بدينى ـ الذا كان سلاحا ـ الشخص كان عاقلا ثم اصابه الجنون ، كما لا يمكننى ان أصدق شخصا كهذا القول (٣٣١) . ومع ذلك فقد كان فى وسع محدثه ان يود بقوله أن معنى الدين ذاته ينتغى فى حالة كهذه ، عندما يطرا مثل هذا التغيير الأساسى على صاحب الدين .

ويلجأ سقراط الى نفس الطريقة في تفنيد التعريف الثاني ، وهو :
المدالة اعطاء كل ذى حق حقه (٣٣١) ، فيقول باستحالة رد وديعة
السلاح الى شخص أصبح مخبولا ، مع أن الوديعة حق لصاحبها . فقد
كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يعد صاحبها ، وبأن ردها اليه
لا يعد حقا له بعد كل ما لحق به من التغير ، وبأن الطفل الوريث ، وأن
تكن لروته حقا له ، لا يتسلم ثروته بنفسه ، الغ ، وبالاختصار ، فهناك
مغالطة في استخدام كلمه « حق » في هذا الصدد على الأقل ، ومع ذلك
فان سقراطا يعفى في هذه المفالطة ، وبقبلها المستعمون اليه بسداجة .

٢ - وبعد المغالطة السابقة بقليل ، يقول سقراط أن اقدر الناس على تسديد الفربات في الملاكمة هو اقدرهم على تجنبها ، واقدر القواد على سرقة خطط الأعداء هو اقدرهم على حماية جيشه ، ومن ذلك يستنتج أن اقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته (٣٣٣-٣٣٣)، والمغالطة الواضحة هنا هي أن النتيجة تتعلق ه بنفس الشيء » ، على حين أن الكلام في حالة القائد ينصب على خطط الأعداء من جهة ، وعلى حماية الجيش من جهة أخرى وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائي ، القائل ان العادل اذا كان قادرا على سرقته هو استنتاج واضح البطلان .

٣ - وفي الكتاب الثاني (٣٧٦) يعرض افلاطون رايه القسائل ان الحارس ، في الدولة ، ينبغي أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة ، ويرى أن الكلب يجمع بين هائين الصفتين معا ، اذ أن لا الكلب يثور كلما رأى شخصا غرببا ، وأن لم ينله منه أي أذى ، على حين أنه يرحب بين يعرفه ، حتى لو لم يتلق منه أي خير . ولا جدال في أن هذه صفة طيبة ، بل هي صفة الفيلسوف الحق . . لأنه لا يعيز صديقه من عدوه الا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما . وأظنك ترى معى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل ، لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم . . ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ،

وواضع أن المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة و المرقة » ، أذ أن القول بأن الكلب يسلك نحو أصدقائه وأعدائه على أساس المعرفة وعدم المعرفة ، ينطوى على استخدام لكلمة و المعرفة » يختلف تماما عن ذلك الذي تقصده في مجال العلم البشرى ، فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلى بحت ، مبنى على ارتباطات عضوية وحسية معينة ، ولا علاقة له أبدا بالمعرفة الأخرى .

ومن الجائز جدا أن يكون سقراط قصد الدعابة بهذا التشبيه ، لأن من المحال أن يكون مقصده هو القول أن الكلب فيلسوف . ومع ذلك فأن لا الممائزوس » لا يتنبه إلى المغالطة الموجودة — وهذا هو المهم في الأمر سوانها يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة ، فيقول ردا على القول بأن الكلب لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم) لا أن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك ! » (ولنلاحظ أن هذا هو نفسه أديمانتوس الذي قدم الينا في بداية الكتاب الثاني خطابا بليفا حكيما تقمص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبر عن آرائهم بكل اقتدار) .

٤ - ويضع سقراط في أواخر الكتاب الثانى قاعدة عامة تنص على أن الأشياء حين تكون في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي . أعنى مثلا أن أصح الأجسام وأقواها هي أقلها تأثرا بأنواع اللحوم والمشروبات والمجهود ، وأن أصلب النباتات هي أقلها تأثرا بالرياح . . الغ » (٣٨٠) وهنا مفالطة وأضحة ، لأن الحكم السابق قد يسرى على أشياء معينة ، ولكنه لا يمكن أن يكون حكما عما على هذه الصورة : فمن المكن جدا أن يكون أفضل الأشياء ، في مجال عمين ، هو أكثرها تأثرا بما هو خارج عنه ، وأشدها تعرضا للتغير ، أذ أن أفضل عين هي أشد العيون تأثرا بالضوء وحساسية له ، على حين أن العين غير المبصرة لا تأثر به على الإطلاق ، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرا بالموجات الصوئية ، الغ .

ومن الواضيح ، في حالة هذه المغالطة ، أن افلاطون يتأثر بمبددا ميتافيزيقي أثير لديه ، وهو المبدأ القائل أن الثبات خير والتغير شر ، ويحاول تطبيقه قسرا على مجال الأمور الواقعية .

ه ــ وفي الكتاب الثالث يكرر افلاطون مفالطة معائلة للسسابقة ،
 فيقول : « في الموسيقي يؤدي التنوع الى الفساد ، وفي الجسم رايناه يؤدي الى المرض ، أما البساطة فهي ، على عكس ذلك ، تؤدي في الموسيقي الى غرس فضيلة الاعتدال في النفس ، كما تؤدي بساطة الرياضة الى بقاء

الجسم صحيحا ٤ . (٤٠٤) . هذه المغالطة تطبيق للبعدا السابق ، القائل أن التغير والكثرة شر وفساد ، والثبات والوحدة خير وصلاح ، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية . وقد يكون هذا المبدا صحيحا في حالة الرياضة البدنية ، لأن الأتواع المعقدة من الأغلية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تلحق الضرر بالجسم . ولكن تشبيه بساطة التغلية أو طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة ، نستطيع أن ندركها في عصرونا الحديثة بوضوح ، حيث لا يرتبط جمال الوسيقى ببساطتها على الإطلاق ، أذ قد يكون التعقد احيانا مقياسا من مقايس الجمال الغنى في الموسيقى .

7 - وفي الكتاب الخامس « يقنع » سقراط سامعيه بان على المحاربين ان يصطحبوا معهم ابناءهم الى ميدان القتال » ويستعينوا بهم في أمور الحرب ، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منسلا حدالتهم . ووسيلته الى هذا « الاقناع » هى القول ان صانع الفخار يجعل ابنه يشاهده ديراقبه ويساعده قبل أن يتعلم صنعه ، فهل يكون المحارب أقل حرصا على مستقبل ابنه من صانع الفخار ؟ (٢٦٦ - ٢٦٤) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تماما ، الد أن صنعة الحرب - أعنى صنعة القتل - شيء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف الاخرى ، ولا يمكن أن يعد اصطحاب المحارب لابنه معه « حرصا » على مستقبله ، بل قد يكون فيه .

٧ ... وفي الكتاب العاشر (٦٠٨ ... ٦٠٨) ، يبرهن افلاطون على خلود النفس ، فيقول أن عنصر الشر في الانسان هو ما يدمره ، والخير هو الذي يحفظه ، وشر كل شيء هو الذي يعلكه (كالمرض في الجسم) ، على حين أن خيره لا يمكن أن يعلكه ، وعلى ذلك فأن النفس ، التي هي المدا الخير في الانسان ، لا تعلك أو تفني ،

وبغض النظر عما تحتشد به هذه الحجة من مسلمات غير مؤكدة ، كالوجود الجوهرى للنفس ، وكون النفس هى المبدأ الخير في الانسان ، فان فيها مغالطتين ظاهرتين على الأقل : الأولى هى تأكيد أن خير أى شيء لا يهلكه ، وهو تأكيد باطل ، لأن الخير في المصباح ، مثلا ، هو النور ، واستمرار الانارة يهلك المصباح ، وقل مثل هذا عن الوف الأشياء الآخرى . والمناطة الثانية هى الانتقال من الشر والدمار المعنوى ، الى الشر والدمار المادى (وهو المرض في الجسم) ، دون أن يحس القارىء بهذا الانتقال لأن الخافظ المستخدمة في الحالتين واحدة .

هذه الأمثلة ب التي يمكن مضاعفتها مرات متعددة ب تكفي لكي نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند افلاطون .

1 ـ فافلاطون يلجأ الى منهج الاهابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة كى يوقع خصمه في الخطأ . فاذا أورد الخصم حجة تسرى على تسعة وتسمين في المائة من الحالات ؛ فندها سقراط بتركيز كلامه على الواحد في المائة البائي : كالكلام عن العاقل اللى أصبع مجنونة فلا يستحق أن ترد اليه وديعة السلاح. وقد أصبح * منهج الحالات الشاذة » هذا مائوفا بين الفلاسفة منذ ذلك الحين ، وهو يكون جزءا أساسا من ذلك الجهار النقدى اللى يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل القاء فلل من الشك على آداء قد تكون نسبة الصحة فيها طافية . ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة في النقاش ، بدليل أن العلم لا يلجأ اليها : ففي كثير من الأحيان يعبر العالم عن قوانينه بقوله : * في الظروف العادية يكون كذا وكذا . . . » وهو تحفظ يقطع الطريق تماما على حجة الاستثناء كون المحالات الشلاة .

ب ـ ويعتمد افلاطون أيضا على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائي: فهو بذكر مجموعة من الأمثلة ، ويصل منها الى نتيجة عامة. وفي معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة غير كافية على الاطلاق لتكوين استقراء سليم ، أو للوصول إلى قاعدة عامة .

ج - ومن أكثر وسائل المفالطة شيوها في تفكير افلاطون ، الباع منهج التمثيل أو التشبيه : كتشبيه المحارب بصانع الفخار في المثل رقم (٦) من قبل ، أو تشبيه الحاكم بالطبيب ، أو براعي الفنم ، وهي تشبيهات تتكرر مرارا في محاورة الجمهورية . ففي حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائما مفالطة الخصم الذي لا ينتبه الى الاختلافات الدقيقة بين طرفي التشبيه ، وألى أن الحجة لا تعدو أن بكون ﴿ قياسا مع الفارق ﴾ . ولا كان أفلاطون كالبا ذا أسلوب أدبي حي ، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات ، الذي كان ياجا اليه على الدوام في البات آرائه واقناع قرائه أو مستمعيه بها . واستطيع أن أقول - دون خوف من الزلل ... أن نسبة الحالات الباطلة في طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة .

د ـ ومن الوسائل الآخرى التى قد تكون اكثر خفاء من السابقة ، وان لم تكن تقل عنها خطورة ، القيام باستدلال طويل ذى مراحل متعدوة ، يتسرب الخطأ اليه بسيطا في أول الأمر ، لم يستفحل تديجياحتي ينتهى

الأمر الى نتيجة باطلة تماما ، يفاجا القارىء بها فى نهاية الاستدلال ، ولا يدرى كيف استطاع كاتب المحاورة أن يقوده الى نتيجة كهذه دون أن يشمر . ومن أمثلة هذه الطريقة فى المغالطة ، تلك الحجة الطويلة (.٦) سـ ٢٦٤) التى أراد بها أفلاطون أن يثبت أن شيوعية النساء والأطفال هى أفضل القواعد التى يبنى عليها النظام الاجتماعي فى الدولة . فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات ، تتسرب المفالطة اليها دون أن يشعر القارىء ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدى فى النهاية الى النتيجة الممتنعة المروفة .

فما هو موقف شراح افلاطون من هذه المفالطات ! من الملاحظ أولا ان معظم الشراح يتنبهون الى مفالطات الكتاب الأول من ا الجمهورية » وحده » وبركرون اهتمامهم عليها » نظرا الى ما فيها من طابع واضح صارخ » ويله هب البعض منهم الى القول بأن الكتاب الأول قد الف في تاريخ سابق لتاريخ بقية المحاورة ، نظرا الى ضعف تركيبه الاستدلالى . غير أن النماذج التى أوردناها من قبل للمفالطات كفيلة باقناعنا بأن المفالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول ، بل أن لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المفالطات ، ممسا يدل على أن الظاهرة تنتمى الى طبيعة التفكير الأفلاطوني نفسه .

وقد اشار باحث قريب العهد (۱) الى ميل كثير من الشراح الى تاويل المفالطات الأفلاطونية على نحو يقال معه أنها مقصودة ، فنبه الى ان هذا التاويل جزء من الصورة التى يكونها هؤلاء الشراح عن أفلاطون بوصفه مفكرا يعلو على مستوى البشر ، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ الى تفكيه . وهو يشير الى رأى بعض الشراح القائل ان مفالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو بوليمارخوس) ، بحيث أنه إذا الضح أن بوليمارخوس لم يفهم المفالطة ولم يكتشفها ، كان معنى ذلك أن الحجة كلهه قد فائته ، وبلالك تكون المفالطة وسيلة لكشفة الخصم ذائه . ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلا أنه يفترض التماري ما القارىء الماصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هسده من المستحيل على القارىء الماصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هسده

⁽¹⁾ L.M. Cromble: An Examination of Plate's Doctrines. London (Routledge and Kegan Paul) 1962. Vol. I, p. 24.

المفالطات ، وبالتالى لم يكن من المكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها ، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم .

ونحن نتفق مع هذا الرأى القائل ان المفالطة لم تكن وسيلة متعمدة لكشف الخصم ، ولكنا لا نتفق مع التعليل المقدم لهذه الظاهرة : وهو أن افلاطون لم تكن لديه فكرة عن قواهد الاستدلال الشكلي ، وبالتالي عن تلك القواعد التي تؤدى مخالفتها إلى وقوع الفكر في المغالطات (١) . هذا التعليل ينبض ، في رأينا ، أن يرفض بشدة ، وذلك لعدة أسباب : (١) أولها أنه ينطوى ضمنا على الاعتقاد بأن ممرفة قواعد الاستدلال الشكلي هي التي تعصم الفكر من الخطأ ، مع أن القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر ممروف لا يحتاج الى أية أشارة خاصة . (٢) وأذا كان صحيحا أن الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون ممرفة بقواعد القواعد ، فلن يحتاج منها لتجنب المفالطة الا لعدد ضبيل جـــدا من القواعد،) التي تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المسادىء الأساسية الأخرى . (٣) ويستطيع المرء ؛ إذا قرأ محاورة الجمهورية قراءة فاحصة ، أن يدرك أن أفلاطون كان متنبها ، عن وعى ، إلى هذه المجموعة الرئيسية من المبادىء ؟ التي ينبض التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر في الزلل 6 بل أنه صرح بها تصريحا وأعيا . فهو يعبر عن قانون . التناقض تعبيرا دقيقا اذ يقول : « من الجلى أن نفس الشيء لا يمكن أن يفعل أو ينفعل في جزء واحد منه بطريقتين متضادتين في آن واحد ، وبالنسبة الى موضوع وأحد » . (٣٦)) ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات . بل أنه ينبه محدله ، في موضع قريب من الموضع السابق ، الى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية ، حتى يتبين ان كانت منسقة مع ذاتها أم لا ، فيقول : ﴿ الحق أن لممارسة الجدل . . تأثير ١ فريدا في الناس . . لانهم كثيرا ما يدخلون دون وعي في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية ، مع أنها ليست إلا ثرثرة ، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعا لفروعه المختلفة ، ولتعلقهم بالالفساظ ف محاولتهم ايقاع محدثهم في التناقض » . (}ه }) . وفي هذه الحالة أيضًا يردد الفلاطون معيارا لو كان قد طبقه لتجنب كثيرا من المفالطات التي تميزت بها طريقته في الجدل.

⁽١) المرجع نفسه ، ص ٢٥ - ٢٩ .

وهناك باحثون آخرون يرون أن أفلاطون كان يتعمد المفالطة والتلاعب بالألفاظ (في الكتاب الأول) ، أي أن ذلك كان جزءا من البناء الدرامي للمحاورة (۱) . وقد يكون الغرض من ذلك مجرد الدعابة ، أو اثارة الخصم . ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسمة التي تلي الكتاب الأول ، حيث لا تسمح جدية المناقشة بافتراض تعليل كهذا . على أن الكتاب الأول بدوره ، في اعتقادى ، لا يسمح بقبول هذا التعليل :

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعية التي شيهدت تدخل الراسيماخوس في المناقشة (في أواسط الكتاب الأول) . فقد كان سقراط في الجزء السابق قد أورد في مناقشته مفالطات متعددة ، ولكنه استطاع أن يقهر خصمة على أية حال . غير أن تراسيماخوس ، الذي ظل غضمة بتماظم طوال المناقشة السابقة ؛ تدخل فجأة ؛ بصورة بلغت من المنف حدا جمل لسنان سقراط ينعقد رعبا ، وأخسد يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه . في هذه اللحظة كان سقراط ــ كما يؤكد لنا هو ذاته في المحاورة _ في حالة رعب حقيقي . وما دام الاتهام الرئيسي اللي وجهه اليه ثراسيماخوس هو التلامب بالألفاظ ، فالمفروض أن نكف ـ وهو في حالة الرهب _ عن المالطة اللفظية ، وذلك حرصا منه على حياته على الأقل. ومع ذلك فإن أول حجة رد بها على تراسيماخوس الشرس اللي كان في سبورة غضبه ، كانت فيها مغالطة ! فسقراط يقول (وهو يرتعد) انه ؛ هو ويوليمارخومن ؛ لا يجامل كل منهما الآخر لأنهما لو كانا ببحثان عن تطعة من الذهب لما جامل احدهما الآخر ، بحيث يضيع على نفسه فرصة المثور عليها .. قما بالك وهما يبحثان عن العدالة ، التي هي أنفس كثيرا من اللهب ؟ والغالطة في هذه الحجة وأضحة ، لأنه نشبه قيمة معنوبة أو روحية - كالعدالة - بقيمة مادية كالدهب ، ويتلاعب الفظ ١ النفيس ١ ، ولأن الذهب ، كغيره من القيم ألمادية ، ينقص قدره بالمشاركة ، ومن هنا كان من الضروري أن يتنافس النساس عليه ، أما المدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر .

لا شبك أن مودة سقراط الى المفالطة فى هذا الموقف المصيب دليل على انها جرء من تكوينه ، وعلى أنه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها . فمحتى لو كانت جميع المفالطات السابقة فى الكتاب الأول مقصودة ، فان

⁽۱) انظر ثبلیت Chambry فی ص ۱۶،۱۶، ۱۸، ما من اغزدالاول من ترجعه لهاورة الجمهورية ("Edition "Les betlles lettres") ، بازيس ۱۹۹۷

هذه لا يمكن ... بحكم الموقف الذى قيلت فيه ... أن تكون متعمدة ، وأنما هى علامة ضعف في القدرة الاستدلالية فحسب ، ومن هنا نجد أن اراسيماخوس كان على حق ... الى حد بعيد ... حين أنهم سقراط ، بعد قليل (٢٤١) بأنه مغالط .

وخلاصة هذا كله أن منهج افلاطون كان يحمل في طباته _ الى جانب ما فيه من عناصر ايجابية _ عنصر المفالطة ، وأن هذا المنصر يظهر في محاورة الجمهورية ، وانلم يكن من السهل دائما كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التي تحفل بها المحاورة . ويمكن القول أن افلاطون قد ترك ، في هذا الصدد ، طابعه الدائم على الفلسفة ، التي لم تستطع أن تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المفالطة ، وأن كانت مع ذلك قد لقنت الانسان مجموعة من أعمق أفكاره وأرفع مبادله .

موضوع المحاورة

تعقد تركيب معاورة الجمهورية:

تمالج محاورة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدا دعا بعض شراح أفلاطون الى القول بافتقار هذه المحاورة الى التماسك ، وبانها تتالف من مجموعة من الموضوعات التى اضيف بعضها الى بعض دون وحدة تربط بينها . ومن هؤلاء الشراح « بيرنت Burnet » الذى ذهب الى أن الجرء التعليمي (في الكتابين السيادس والسيابع) هو الأسياس الذي بنيت عليه المحاورة ، على حين أن بقية المحاورة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية . ولكن من الغريب أن شراحا آخرين للمنهم « نتلشب والمحلون الحقيقية . ولكن من الغريب أن شراحا آخرين للمالمولوزة ، وأن من المكن الإنتقال من الكتاب الرابع الى الكتاب الثامن دون انقطاع . منهم قد ناتلب وفضلا عن ذلك ، فقد الشرنا من قبل الى الرأى الذي يجمل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها ، نظرا الى اختلاف مستوى البحث واسلوبه عن بقية المحاورة .

هده الآراء ترتكو على بعض الشواهد ، التي يتعلق بعضها بطريقة تفسيم الشراح لمضمون المحاورة ذاتها ، ويتعلق بعضها الآخر بالاشلرات التي وردت عن (الجمهورية ٣ في محاورات آخرى ، ولا سمسيما في الخيماوس ٣ ، حيث يعيد افلاطون تلخيص آرائه في الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، دون أن يشير إلى نهاية الكتاب الخامس أو إلى الكتابين السادس والسابع .

ومن الوكد أن أى شبارح يقول بافتقار المحاورة إلى الوحدة ، له بعض الملد في رأيه هذا ، إذ أن المحاورة تعالم بالفعل عددا كبيرا من الموضوعات

التى يصعب الربط بينها . بل انها تعالج الموضوع الواحد فى مواضع متباينة على نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعا من التشتت والتباين فى وجهة النظر الى هذا الموضوع . ومع ذلك فان النظرة الفاحصة تثبت لنا أن هذا التباين الظاهرى انما هو تعبير عن طريقة افلاطون الخاصة فى تناول المسيسائل بطريقة متدرجة كل فى سياقها الخاص ، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملا الا بعد انتهاء المحاورة كلها .

ومن المتفق عليه ، بوجه عام ، أن الموضوعات الرئيسية التي تعالجها المحاورة في كتبها المختلفة هي :

- (ي الكتاب الأول : مقدمة في الآراء الشائمة عن المدالة .
- ٣ ــ الكتاب الثاني والثالث والرابع : المدالة في الدولة والفرد .
- ٣ ـ الكتاب الخامس والسادس والسابع : نظم الدولة المسلى وحكم الفلاسفة .
 - الكتاب الثامن والتاسع : تدهور المجتمع والفرد .
- ه .. الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨) : الصراع بين الفلسفة والشعل .
- ٦ الكتاب العاشر (من ٦٠٨ الى النهاية) : مصير الانسان وخلود النفس .

على أنه أذا كان هناك اتفاق عام حول هسده الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاورة ، فأن السؤال الأساسي يظل قائما سواعني به : ما هو الموضوع العام للمحاورة كلها ، أو ما هو الموضوع الرئيسي فيها أ وما الغاية التي استهدفها افلاطون من كتابة المحساورة أ هدا السؤال كان مثارا لخلافات شديدة بين شراح افلاطون ، ولا جدال في أن تشعب الابحاث التي تناولتها المحاورة قد ساعد على تقوية عده الخلافات، أذ أن كلا يستطيع أن يجد في المحاورة ما يربد . وسوف يتضيح ك أن بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع ، أن كل شارح قد وجد بالفعل في المحاورة ما اراد ، وأنها أتاحت لأذهان المفسرين فرصة رائمة القيام بعملية ما أراد ، وأنها أتاحت لأذهان المفسرين فرصة رائمة القيام بعملية مبله العليمي ، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعا رئيسيا ، لا الفلسفة مبله العليمي ، وما يود هو ذاته أن يكون موضوعا رئيسيا ، لا الفلسفة وجه عام .

صعوبة تصنيف المعاورة:

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الانجاه العام لأفلاطون في محاورة الجمهورية من خلال أفكارنا العالية ، تصادف صعوبات لا يكاد يكون في

وسم المرء أن يتغلب عليها . فاذا قلنا عن افلاطون انه كان قبل كل شيء فيلمنوفا يرمى الى تأكيد فكرة الثبات والحملة على التغير ، نظرا الى ميوله الإليجاركية المحافظة ، صادفتنا في هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا التصنيف ، وهي دعوة افلاطون الصريحة القاطعة الي زهد الحكام في ألمال ، وتأكيده على نحو يفوق أي مفكر آخر ، المبدأ القائل أن الحكم ينبغي أن يكون خدمة لا أنتفاعا . وأذا قلنا أنه كان فيلسوفه يدمو الى الزهد ، قابلتنا صعوبة أساسية ، هي دعوته الى شيومية النساء بين أعلى طبقات الدولة ؛ اعنى طبقة الحراس والفلاسفة . اى أن افلاطون يطبق هذا المبدأ على أفضل أنموذج للانسان في نظره ، ويحمل للجنس عند هذه الطبقة أهمية تصل الى حد استخدامه حافزا لهم على مزيد من العمل في أوقات السلم وفي أوقات الحرب بوجه خاص . فأين هذا من فكرة الزهد ، ومن القول أن الجسم مقبرة النفس ؟ وأذا قلنا أن أفلاطون يدعو إلى نظام عسكرى صارم كنظام اسبرطة ــ وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدموة الى حد بعيد - صادفتنا عقبة رئيسية هي تأكيده عنصر « الموسيقي) ، أي التربية الأدبية والفنية ، في التعليم ، ووضعه أنموذجا للانسمان المثالى يكون تهذيب العقل والروح أاهم العناصر الكونة له . فهو لم يستهدف أبدا تكوين جنس خشن صارم لا بتقن الا فنون القتال ؛ وانما استهدف الجمع بين المناية بتدريب البدن والعناية بتهديب النفس ، أي بين قوة الجسد من جهة ، ولطف الحس ورهانة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى .

هكلا بكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التي عرضها اقلاطون في محاورة الجمهورية ، في ضبوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية . ولا جدال في أن هذه الصحوبة تنعكس بوضوح على التفسيرات التي تقدم لمحاورة الجمهورية ، والتي تبلغ اقدرا من التضاد بندر أن نجد له نظيرا في حالة أي نص فلسني آخر .

نقد تطرف بعض المفسرين فلحب الى أن أساس محاورة الجعهورية دينى بحث ، وحاول لا أرويك Trwick لا تفسير المحاورة من خلال فكرة الدين ، مؤكدا أن لفظ العسدالة Dikaioaune لا ينطوى على المنى السياسي أو الإخلاقي المالوف لدينا ، وأنما هو يحمل معنى التقوى والصلاح الديني ، وأن المحاورة بالتالي بحث ديني من نفس النوع اللي

نلمسه في الفلسفة الهندية ، بل ان علاقة افلاطون باستاذه سقراط هي نفس علاقة التمجيد التي تقوم بين المعلم الهندى وتلميذه (١) .

وتطرف مفسرون آخرون في الاتجاه الميتافيزيقي (وهو تطرف أكثر شيوعا من السابق) ، فلأهبوا إلى أن الاهتبارات المسافيريقية النظرية هي الأساس الذي بنيت عليه المناصر الأخلاقية والسياسية في المحاورة ، أي أن ما يبدو في محاورة الجمهورية من اهتمام بالجانب العملي ، انما هو اطار تعمد افلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره المتنافيزيقية التي كان اهتمامه الأكبر منصبا عليها . ولعل أوضح أمثلة هسدا الاتجاه لا لسلر Zaller الذي يقدم لاراء أفلاطون في هذه المحاورة تفسيرا تكون الأولوبة فيه للاعتبارات النظرية ، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستعدة من الأفكار النظرية الخالصة . مثال ذلك أن الفكرة Idea تحكم المالم المادي بواسطة النفس ، مثلما تحكم الطبقة العليا في دولة افلاطون الثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين) . « وكما تنتمي الفكرة Idea الى عالم خالص ، خارج عن مجال الظواهر ، إفكادلك ينسب المقل في الدولة الى طبقة خاصة تماو على طبقة الشبعب . وكما تأتى النفس أو القوة ألمحركة بوصفها ماهية متحددة بين الفكرة والظاهرة ، فكذلك تقف الطبقة المحارية التي تنفذ قرارات الفلاسغة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب . فكل شيء ثابت محدد ، مرتبط بعضه ببعض بعلاقات لا تتغير ٤ (١) . فهنا نجد أن المسألة تصور كما لو كانت هناك أعتمارات نظرية خالصة ، كعلو الفكرة او المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالم الأعلى والعالم الأدني (وهي كما نرى المكار بظهر فيها الطابع الهيجلي بوضوح) ، هي ألتي تحكمت في آراء أفلاطون السياسية ، أى أن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعى لا للمذهب » في صورته النظرية الخالصة

على أن مثل هذا التفسير النظرى البحت اذا كان ممكنا في محاورات مثل « بارمنيدس » و « طيماوس » ، فانه يبدو غير مقبول في محاورة « كالجمهورية » يظهر فيها الطابع المعلى بوضوح كامل ، فمن الاسراف الشديد القول ان كل ما تضمنته هذه المحاورة من أبحاث في موضوع

B.J. Urwick: The Message of Plato. A Reinterpretation; انظر (۱) of the "Republic". London (Methuen) 1950.

⁽٢) أنظر تسلر ، المرجع الملكور من قبل ، ص ١٧٥ . .

الدولة المثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة انما كان مجرد استطراد خارج عن الموضوع الرئيسي ، او تطبيق للافكاد النظرية في مجال فرعى ذي أهمية ثانوية . بل ان العكس هو اللهي يبدو صحيحا ، اي أن الأفكاد النظرية في المحاورة لم تكن الا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو اليها ويكرس حياته من أجل تحقيقها . وعلى آية حال فان البحث المفصل لهذه المسالة أنما هو استباق الاسسود ستتكشف تدريجيا خلال هذا الفصل . وحسبنا الآن أن نقول أن التفسير النظري البحت للمحاورة لا يلقى قبولا الا من أقلية من شراح افلاطون ، وأن أظلية هؤلاء الشراح تؤمن بأن هدف المحاورة كان في أساسه عمليا .

على أن القول أن للمحاورة هدفا عمليا يشير بدوره أشكالا جديدا :
فهل كان هذا الهدف العملى فرديا أم اجتماعيا لا أو بعبارة أخرى > هل
كان أفلاطون يتجه بمحاورته هذه إلى نشر مبادىء معينة تتعلق بالأخلاق
أو التربية الفردية > أم أنه كان يرمى إلى التعبير عن آرائه السياسية
والبحث فيما ينبغى أن تكون عليه شئون الدولة لا الواقع أن الخلاف
الرئيسي بين شراح أفلاطون أنها ينحصر في هذه المسألة بعينها > لا في
المسألة السابقة ساعني مسالة كون المحساورة بحثا نظريا ميتافيزيقبا
أم بحثا ذا طابع عملى . فعع اعتراف أغلبية شراح أفلاطون بأن المحاورة
عملية في أساسها > نراهم يفترقون بوضوح في تحديد ماهية هذا الطابع
المملى > وهل هو التربية الفردية أم الإصلاح السياسي للدولة ، وسوف
نعرهى كلا من هذبن الرأبين باستفاشة > لكي نتوصل من خلال المقارنة
بينهمة إلى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقي لهذه المحاورة الرئيسية .

النفس البشرية بوصفها موضوعا المحاورة الجمهورية :

في الكتاب الثاني من المحاورة ، يبدأ افلاطون بحثه في الدولة ، أي في السياسة ، بقوله : « عب أن شخصا قصير النظر طلب اليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم أنبأه شخص آخر بأن من المكن الاعتداء الي نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم آكبر ، فلا شك في أنها تكون فرصة والعبة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها الي الصغيرة ، ليرى أن كانت ممائلة للأولى أم لا . والمدالة ، التي هي موضوع يحثنا ، أن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له ، فأنها توجد أيضا في الدولة . والذ قفي الصورة الكبيرة للمدالة يكون من الأسهل علينا ادراكها ، لذا أقترح أن نبحث في طبيعة المدالة أولا كما تتبدى طينا ادراكها . لذا أقترح أن نبحث في طبيعة المدالة أولا كما تتبدى

في الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد ، فننتقل بذلك من الأكبر الم الأصغر ، ونقارن بين الالنين » (٣٦٨) .

وفي نهاية الكتاب التاسع ، اى عند انتهاء حديث افلاطون المطوير في السياسة ، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآلى ، عن الانسار المكيم ، الذي يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير :

لا جلوكون : ولكن اذا,كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة ؤ
 الاشتغال بالسياسة .

سقراط: كلا ؛ انه سيشتغل قطعا بالسسياسة في دولته الباطنة الخاصة ؛ وان لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده ؛ مالم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء .

جلوكون : لقد فهمت ، انك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها ، والتي لا توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض .

سقراط: كلا ، ولكن المره قد يجد في هذا الموذجا في السسماء لمن شاء ان يطالعه ، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله . أما أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت ، فهذا أمر لا أهمية له ، اذ أنه لن يخضع الا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أبة دولة فيها » . (٩٩٢) .

واذن ، فبعد المقدمة التي استفراقت الكتاب الأول وجزءا من الكتاب الثاني ، استهل أفلاطون بحثه الحقيقي في المحاورة بتشبيه يتضع منه أن هدفه الحقيقي هو النفس الفردية ، وعند انتهاء هذا البحث ، وقبل الاستطراد الآخير والخاتمة التي يمثلها الكتاب الماشر ، يختم افلاطون بحثه الرئيسي بعبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الاساسي بالنفس الفردية ، وفي الحالتين ، أي في الاستهلال وفي الختام ، يبدو واضحا أن السياسة لم تكن الا وسيلة لفاية أهم ، هي الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية إلى ما يريده لهما من كمال ،

ففى البدء يبدو كل شيء غامضا مختلطا: نفس بشرية معقلاة غاية التعقيد ، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجي بسيطة واضحة المعالم ، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونرعات متعارضة ، ونسيج معقد من العلاقات المتداخلة المتشابكة ـ كل ذلك في قرد واحد أو في نفس واحدة ، فهل يتسنى لنا التعمق في اغوار

هذه النفس ؛ واستخلاص هذه العلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى ؟ أن المهمة تبدو عسيرة ؛ بل مستحيلة ؛ أذا حاولنا القيام بها على مستوى الكائن البشرى الواحد ؛ أذ أن هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة في تكوينه دراسة واضحة ، وأذن فلنتأمل صورته الكبرة ؛ أي المجتمع ، حيث نجد هذه العناصر التي تزدحم بها النفس البشرية وقد ظهرت بعزيد من الوضوح والتميز على نطاق أوسع بكثير ، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية لأتها مائلة أمامنا وبادية في كل لحظة لأعيننا ،

وفي نهاية البحث نكون قد رسمنا النماذج الكبرة ، وأوضحنا الصورة المثلى والصور المشوهة للدولة ، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج أمام الفرد ليختار منها ما يشاء ، وفي يقيننا أن الحكيم هو الذي سيختار أنموذج الدولة المثلى ، ويحاول أن يرسم خطوط « دولته الباطنة » على أساس هذا الانموذج وحده ، الذي هو قائم « في السماء لمن شاء أن يطالعه ، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله » . واذن ، فلم يكن المقصود من كل مه قيل عن اللهولة ، اصلاح دولة موجودة بالفعل ، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغي أن تقتدى بها الدول القائمة ، وانميا كان خطوط دولة مثالية ينبغي أن تقتدى بها الدول القائمة ، وانميا كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التي أشار اليها أفلاطون في البداية ، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انظيمت على العالم الخارجي ، ومن هنا فلا أهمية لتحقق هذه الدولة أو عدم تحققها في الواقع ، اذ أنها انعوذج يوضع للفرد ، لا للمجتمعات أو حكامها أو مشرعيها ، أنها ، بالاختصار ، دسستور للنفس البشرية الفردية ، لا للدولة .

ليس من المستغرب اذن ، اذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل فى السياسة وختمه بعثل هذه الأقوال التي يؤكد فيها أن السياسة لم تكن عنده الا وسيلة لفاية تتجاوزها ، وهى تربية التفس البشرية ، أن نجد مجموعة من اكبر شراح افلاطون يؤكد أفرادها أن محاورة الجمهورية لم تكن سياسية ، وأنما كانت في أساسها محاورة أخلاقية أو تربوية .

فغى رأى « تبلوز AB Taylor » أن السسياسة سفى محاورة الجمهورية سمبنية على الأخلاق ، لا المكس ، والسؤال الأول الذي يشار في المحاورة ، ويجاب عنه في ختامها ، هو سؤال أخلاتى بالمنى الدقيق ، واعنى به : ما هى قاهدة الخير التي يتعين على الانسان أن ينظم حياته ونقا لها ؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن تبدأ الحاورة بملاحظات كهل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يألى بعده ، وتنتهى

باسطورة عن الحساب والمصير الأزلى ، ويؤكد أن السؤال الرئيسي فيها هو: كيف يصل الانسان الى الخلاص الأزلى أو تضيع عليه فرصة هذا الخلاص أ ومن ذلك يستنتج أن المحاورة (أخروية - other-worldly) . ولكن لا بد من أجل بلوغ هذا الهدف الأخروى ، أن يستعان بوسائل تحقق للانسان السمادة الدائمة ، وأهم هماه الوسمائل التعليم . اما السياسة فدورها ثانوي ؛ أو تابع للأخلاق والتربية : أذ أن الانسان اللي وصل الى حالة الفبطة والسمادة الحقيقية لابد أن تكون مشرا للحماعة باسرها ، ولا تكتمل رسالته الا اذا عمل على تحقيقها بين الناس جميما ، وهنا فقط ياتي دور السياسة (١) . ومن ذلك ينتهي تياور الي النتيجة الآلية : « الأرجع النا سنخطىء الفهم لو تخيلنا - كما تخيل البعض بالفعل ـ أن سقراط وافلاطون يقترح جديا دستورا جديدا لاثبتا . وسيكون خطونا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر ادخال الدستور الجديد عن طريق الثورة في مجتمع غير متأهب له على الاطلاق. وأقصى ما يمكننا أن نقوله عن أي من الافتراحات المفصلة التي تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هي ما يرى سقراط أنه ما يتفق الى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للانسان ، وما نستطيع بالتالي أن نتو تم تحقيقه بصورة تقريبية في مجتمع سليم الأوضاع (٢). ٧ .

ويتخد لا نتلشب Netteship موقفا مماثلا ، اذ يؤكد ان افلاطون يحلل النفس البشرية ، في هذه المحاورة ، بطريق غير مباشر ، اى آنه يحطلها بادئا بالمجتمع البشرى ، ومنتقلا من هذا المجتمع الى الفرد . ذلك لأن من الممكن اظهار المناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجي من خلال التيارات والاتجاهات العامة التي تسير عليها الدولة ، والتي لا تعدو أن تكون تعبيرا عن مبادىء باطنة في النفس البشرية (٢) .

وبحرص « لا شيز - رى » على تأكيد أسبقية العامل الأخلاقي الفردى على العامل السباسي في تفكير افلاطون ، فيلهب الى أن الهدف الرئيسي الأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس ، يتسبع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها ، وبعبارة آخرى ، فالبحث في الدولة عند افلاطون ليس مقصودا للااته على الاطلاق . « فالدولة دائما

⁽I) A.E. Taylor: Plato, the Man and his Work. New York (Meri dian Books) 1956. p. 265-266.

⁽٢) ألمرجع السابق ، من ٢٧٣ .

⁽³⁾ Nettleship: The Theory of Education ... p. 3-4-

في نظره - ومن وجهتي نظر ما هو كان وما ينبغي أن يكون في آن واحد - وسيلة لا غاية ، تخضع في حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الفضيية أو الشهوات ، أي لميول النفوس الفردية وأمانيها ، ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها ، وهي لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها صوى أداة . فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعا محددا معطى مباشرة للسياسة ، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة ، وتلتمس مبدأ نهائيا يوجهها في مثل أعلى من الكمال الشخصى ، فالسياسة تنطوى بالفسرورة على نظرة معينة إلى المسير الانساني ، ولا يمكن أن يكون لها ، من خلال تنظيم المدينة ، أي هدف سوى تحقيق هذا المصير (١) ١٢ .

على أن الكمال الأخلافي لا يتحقق الا بالتربية السليمة . وقد مرض أفلاطون في لا الجمهورية ، نظاما مفصلا للتربية ، وربطه بالأخلاق ربطا محكمة ، ومن هنا فان مجموعة من أكبر شراح أفلاطون قد ذهبوا إلى أن التربية على التخصيص هي الهدف الرئيسي للمحاورة ، ولعل أبرز هؤلاء الشراح (يبجر Jager) الذي جمل من فكرة التربية محورا لتنسيم فلسنفة افلاطون كلها ، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص . فكل الأبحاث السياسية التي تضمنتها المحاورة ، وضمنها مناقشة الاتواع المختلفة للدسالم ، وأسباب انحلالها ، تستهدف آخر الأمر غاية تربوية ، وما هي الا مراحل في الطريق الطويل اللي يؤدي الى اتاحة اقامة « الدولة الموجودة في داخلنه ») والى تحقيق أرفع الواع الشخصية الانسانية ، وهو الفيلسوف ، فالمحاورة كلها تدور حول موضيوع « التربية ») أو تنمية المثل الحضارية) وهو المعنى الأقرب للفظ . Paldeta كما يستخدمه د ييجر » في كتابه الكبير الذي يحمل هذا الاسم . ويوضح يجر وجهة نظره فيقول: 3 قد نظن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شيء بناسيس دولة مثلى ؛ تحكمها صفوة مختارة ، وكان يخضع الاخلاق والتربية لهذه الفاية . ولكنا عندما ندرس المحاورة ، يظهر لنا . بوضوح كامل أن ما كان يرمى اليه عكس ذلك . فهو يبنى السياسة على الاخلاق ، ليس فقط لأن من المعتم عليه أن يبدأ الاصلاح السياسي بتعليم النامي كيف يسلكون ، بل لانه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذي يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذي يرشد الغرد في سلوكه الاخلاقي . فالدولة المثل في نظر افلاطون ليست الا الاطار الأمثل للحياة الخيرة ، وهو الاطار

ŧ

⁽¹⁾ P. Lachieso-Rey: Les idées morales, sociales et politiques de Platon. Paris (Vrin) 1951, p. 119-120,

الذي يتيع للشخصية الانسانية أن تنعو داخله بلا قيود ، وفقا لقوانينها الاخلاقية الباطنة ، وتكون على يقين من أنها أنما تفي بغرض الدولة الباطنية فيها ، فاذا تأملنا جمهورية أفلاطون من وجهة النظر هذه ، لما وجدناها خطة للاصلاح العملي للدولة بقدر ما هي مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الأخلاقية والعقلية ، وهو التعليم الذي يعد ثقافة كاملة paides » (۱) .

ويقدم البنة شلوح آخر خطة كاملة يعتقد أنها هي الاطار اللي بنيت عليه محاورة الجمهورية ... وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التي عرضها افلاطون في الكتاب الثاني من المحاورة ، وهي فكرة ايضاح معالم المدالة في النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسي مكبر ، فهو يرى أن المحاورة كلها تخضع في تركيبها لهذه الخَطَّة الأساسية ، أذ أنَّ كُلُّ بحث في السياسة تنطوى عليه ، ليس الا اطارا يتبح له ممالجة جانب معين من جوانب مشكلته الأساسية ، وهي مشكلة التربية : فافلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الأولى ، وعندما يصل الى « طبقة الحراس » يوصفها الطبقة الرئيسية في الدولة ، ينتقل الى الكلام عن تعليم هذه الطبقة ، ويقدم برنامجا مغصلا للتعليم الابتدائي والثانوي كما أراده افلاطون . ثم تعود المحاورة مرة أخرى الى السياسة ، وتقدم وصفا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتغصيل دقيق ، ولكن هذا الوصف في حقيقته أنما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعا لها ، وهي دراسة تلاثم أهداف أفلاطون التعليمية . ويلي ذلك بحث آخر في السياسة والاجتماع والاقتصاد ، الى أن تظهر فكرة الملك الفياسوف ، فبكون ذلك تمهيدا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف ، التي يعرضها افلاطون في الكتاب السابع بالتفصيل ، ويقدم في هذا الصدد - لأول مرة في العالم الغربي ـ برنامجا مفصلا للتعليم الجامعي . وهكذا يرى هذا الباحث (٢) أن كل بحث في السياسة لم يكن الا تبريرا للبحث التعليمي ، ومدخلا الى عرض فكرة تربوية . فالسياسة ليست الا تبربرا لمعالجة مشكلات التربية ، أو مقرا ينتحله أفلاطون لمناقشة هسله المشكلات ، أو أطارا يمهد للكلام في ذلك الموضوع الرئيسي الأثير لدى أقلاطون .

⁽¹⁾ W. Jaeger: Paldeia, (op. cit.), Vol II, p 365-366

⁽²⁾ R. Havelock: Preface to Plato, London (Blackwell) 1963, p 13-14

وعلى الرغم من اننا لا نود .. في المرحلة الحالية من بحثنا لهدا الوضوع ... أن ندخل في تفصيلات تقدية ، فلا مغر في هذا الصدد من ابداء ملاحظة تشيرها الفكرة القائلة أن الهدف الرئيسي للمحاورة هدف تربوى . ذلك لأن المثل العليا التربوية تنجه بطبيعتها إلى الشمول ، ولن تكون لها قيمة أذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة ، لأن هذا الاقتصار النهذيب . فالمثل العليا للثقافة ، وقيم التهذيب والكمال الأخلاقي ، لتعارض مع النزوع إلى الخصوصية ، ومع ذلك فقد كان برنامج افلاطون بطبيعته موجها إلى المواطنين الأحرار فحسب ، بل إلى الفئة العليا منهم ، بطبيعته موجها الى المواطنين الأحرار فحسب ، بل إلى الفئة العليا منهم ، على حين أنه لم يذكر شيئا عن المجموع الكبير من الناس ، وهذا السكوت يعنى أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم إلى التهذيب ، فكيف أذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا في محاورة الجمهورية ، في الوقت الذي كانت فيه هذه القيم موجهة أساسا نحو فئة خاصة لا تشمل الا قلة مختارة من المجتمع أ

لا جدال في أن هذا الاعتراض كغيل بهدم « التفسير التربوي ، لمحاورة الجمهورية من أساسه . ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع من نظريات الملاطون في التربية ؛ على أساس أنها ذات طابع شامل ، فقال « هوربر * Hoerber * مثلاً : « أن الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن -مبادىء تنطبق على تعليم كل الشباب ، وعلى تدريب جميع أنواع الواطنين والصناع في كل دولة . فالبحث في التعليم انما هو بحث في مبادىء التعليم الابتدائي بوجه عام ، وليس عرضا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة في دولة معينة » (١) . ومع ذلك فان هذا الرأى حتى لو صح بالنسبة إلى التعليم الابتدائي (وهو أمر مشكوك فيه) ، لا يمكن أن بصبح على التعليم العالى أو المتخصص ، وهو تعليم الفلاسفة ، الذي هو بطبيعته تعليم للصفوة المختارة وحسدها . ففي هذه المحاورة أذن نزوع الى الخصوصية لا يمكن انكاره ، وهذا النزوع بدل على أن هذف افلاطون لم يكن عرض مثل عليا في التربية والثقافة ، وانما كان تقديم نوع معين من التربية ، لأفراد معينين ، على نحو يخدم أغراض الدولة . أي أن التربية لم تكن مقصودة للداتها ، ولم تكن هي الفاية النهائية لجهـــود افلاطون الفكرية في هذه الحاورة ، وانما كانت وسيلة يستعين بها المشرع

⁽ I) R.G. Hoerber: The Theme of Plato's Republic, (Doctoral Dissernation, Washington University, Missouri, 1944), p. 59.

فى تحقيق نوع معين من النظام فى المجتمع ، ومن هنا فان من الخطا الواضح تشبيه مثله العليا التربوية بالمثل العليا الحديثة التى تهدف الى تنمية الشخصية الفردية ، اذ أن الشخصية لم تكن مقصودة للداتها عند افلاطون ، بل انهسا لا يمكن أن تكون كذلك الا فى ظل نوع من التفكير الديمقراطى كان غريبا تماما عن ذهنه ، وبالاختصار ، فالتربية عنسد افلاطون لم تكن تعبيرا عن مثل عليا أنسانية ، وانعا كانت وسسيلة لتحقيق نعط معين من أنماط الحياة السياسية ، وهكذا يؤدى التحليل الدقيق لفكرة التربية الى نقد التفسير الفردى لمحاورة الجمهورية ، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له ، وهو التفسير السياسي .

السياسة بوصفها الموضوع الرئيسي للمحاورة:

اذا كان التفسير السابق ، الذى يجعل من النفس الفردية ، ومن المثل العليا التربوية التى تساعد على تحقيق كمالها ، يرتكز عسلى تصريحات مباشرة قال بها افلاطون ذاته ، فان التفسير السياسى ، الذى نعرضه في هذا القسم ، يرتكز على حقيقة أخرى لا يمكن انكارها ، وهى أن الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا في المحاورة ، وأن هذه الموضوعات تحتل من الناحية الكمية الخالصة على الأقل ، أي من حيث مقسداد الصفحات التى خصصت العالجتها ما الأهمية الرئيسية في المحاورة .

ولقد وجد كثير من شراح افلاطون ادلة قاطمة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسي لاهتمامه ، وهده الأدلة مستمدة من حياته ، ومن طبيعة الفترة التاريخية التي عاش فيها ، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته المملية ، وبالحوادث التي شهدها عصره . ولعل المسسهر القائلين بالتفسير السياسي ، من شراح افلاطون ، هو « ارنست باركر » ، الدى يؤكد أن « الجمهورية . . مبنية هلى ظروف فعلية ، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل » (۱) . فالدساتير التي يصف افلاطون ، في الكتابين الثامن والتاسع ، نشأتها ونموها وانحلالها ، يصف افلاطون ، في الكتابين الثامن والتاسع ، نشأتها ونموها وانحلالها ، انعاس لأنماط كانت موجودة بالفعل ، وكان لها تأثيرها في تجربة افلاطون الحية ، فمن أثينا استمد معلوماته عن الديمقراطية ، ومن أسبرطة وكريت استمد معرفته بالأليجاركية و « التيمقراطية » ، ومن سراةوزة استمد تجربته عن الطفيان ، « فالجمهورية ليست مجرد

⁽I) H. Barker: Greek Political Theory, p. 277.

استنباط من مبادىء أولى ، وأنما هي استقرأء من وقائع الحبساة اليونانية » (١) .

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفمل ، فقد كان القصود منها أن تؤثر في الحياة الفعلية . فهي محاورة ذات هدف عملي ، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التي بدلها افلاطون من اجل تطبيق أفكاره عمليا ، والتي كاد أن يلقي حتفه بسببها . فأفلاطون كان مفكرا واقعيا في أهدافه ، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل . صحيع أنه يتحدث في نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته انموذجا يمكن أن يوجد في السماء ، ولكن لا وجود له في الأرض . في أن « باركر » يفسر استحالة التحقيق هذه بانها صغة لكل مثل أهلي لا يمكن أن يتجسد بحدافيه ، وأن كان يقلل مع ذلك يمارس تأثيره في المجتمعات والناس . « وتلك في الواقع احدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المثلي ، كدولة الغلاطون : فحتى لو لم يكن من المكن تحقيقها ، ففي استطاعتها مع ذلك أن تعيننا على فهم الواقع » (۱) .

ويدافع و شامبرى » في مستهل مقدمته الطويلة التي صدر بها لرجمته الفرنسية لمحاورة الجمهورية ، عن التفسير السياسي للمحاورة ، وبعترض على الطريقة الكلاسيكية التي يعرض بها ملهب افلاطون بوصفه نظرية في الوجود والمعرفة ، ثم بحثا في الطبيعة ، وأخيرا نظرية في الإخلاق والسياسة والدين والفن ، فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية ، أو بأنها نتيجة عارضة للملهب المتكامل ، وانعا يؤكد على نحو قاطع أن « افلاطون لم يصل في الواقع الى الفلسفة الا عن طريق السياسة ومن اجل السياسة » (١) ، وبالمثل يؤكد « لوتشيوني » الأهمية القصوي للتفكير السياسية » (١) ، وبالمثل يؤكد « لوتشيوني » الأهمية القصوي وهما الجمهورية والقوانين ، ويشير الى أن أكبر محاورتين لأفلاطون ، وهما التي عرضها في الجمهورية كانت تطبق عمليا في الأكاديمية ، ولم يكن عدفها الا تكوين الصسفوة التي ستتولى الحكم ، وتربية عقسول السياسيين (١) ، وبالفعل قام كثير من تلاميد افلاطون بأدوار سياسية هامة ، أشرنا الى بعضها عند الحديث عن حياة افلاطون ،

⁽۱) المرضع نقسه .

⁽٢) المرجع نفسه ، سن ٢٨٢ .

⁽³⁾ Introduction (op. cit.) P. V.

⁽⁴⁾ Jean Luccioni: La pensée politique de Planon, Paris (P.U.F.) 1955, p. 244.

واخيرا ، يلخص « فارنجتن » و « ونسبير » موقف اصحاب التفسير السياسي ، فيقسول الأول « ان فلسفة افلاطون كانت باسرها فلسفة سياسية ، وكان الفرض المتحكم في حياته الطويلة ، والذي كان يزداد وضوحا كلما مضى في طريقة ، هو بناء نظام عقيدى ونظام تعليمي من شانه ، اذا فرضته السلطة الحاكمة ، أن يضمن الخير للدولة ، فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية ، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورا للحركة الأبونية » (١) . أما «ونسبير» فيقول عن فلسفة افلاطون باسرها أنها « موقف اجتماعي بتخد صورا فلسفية » (١) .

مانا يمكن أن يكون موضوع المحاورة ٢

لا جدال في أن مناقشة الرأيين السابقين تكشف لنا عن موقف غريب كل الفرابة : فأمامنا عمل فلسفى واحد ، يقف الشراح ازامه موقفين متناقضين تماما ، أذ يراه فريق منهم عملا يستهدف أصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخد من ذلك موضوعا وحيدا ، على حين أن الفريق الآخر يعده عملا سياسية لا مكان للفرد فيه الا من حيث وسيأة تمين المجتمع الكامل على تحقيق الأهداف التي رسمها له الفيلسوف . ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاورة من أشارات سياسية أنما هو المعوذج خيالي لا يمكن أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن سياسيا أريد تحقيقه ، وتعكس تجارب فعلية مر بها أفلاطون ، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له ، وترسم طريق الاصلاح اللي كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة اليه .

ومن الطبيعى ، والأمر على هذا النحو ، أن يحاول المره اتخاذ موقف مهين من هذه التفسيرات التى وصلت - كما اقلنا - الى حد التناقض الكامل ، ولسنا نعمى أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد ، أذ أن هذا الخلاف يرجع - كما سيتضع لنا فيما بعد - الى جلور عميقة لا يمكن اقتلاعها ، على أنه أن يكون من الصواب - من جهة أخرى - أن نقف مكوفى الأيدى ونقتصر على مشاهدة صراع الشراح عن بعد ، ونتصور أن

⁽I) B. Farrington: Science and Politics in the Ancient World, London (Allen and Unwin) 1939, p. 91.

⁽²⁾ A.D. Winspear: The Genesis of Plato's Thought. New York (Russell and Russell) 1956, p. 272.

هذه الثنائية الحادة ينبغى أن تقبل على علانها دون مناقشة ، بل أن المجال يسمح - في رأيي - بالقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الأساسي ، وارجاع التناقضات الى اصولها العميقة ، ومحاولة تحديد العلاقة الحقيقية - لا العلاقة الظاهرية - بين الغريقين المتنازعين .

١ - الفرد والمجتمع :

لا جدال في أن القول بأن النفس الفردية وتربيتها هي الموضيدوع المرئيسي لمحاورة الجمهورية ، أساسا ثابتا من نصوص المحاورة نفسها ، كما قلنا من قبل . ذلك لأن الجزء الرئيسي من المحاورة ببدا بنص يؤكد فيه الفلاطون أنه يهدف الى بحث النفس البشرية من خلال صورتها المكبرة ، وهي المجتمع ، ومع ذلك ، فهل يصح أن يكتفي التحليل العلمي بنص أقوال أفلاطون ، ويحملها على معانيها الظاهرة ؟ البس من الجائر أن يؤدى هذا التحليل الى نتيجة مضادة لما قال به أفلاطون ذاته ؟

ان أفلاطون ، حين بدأ حديث الطويل بتشبيه الفرد والمجتمع بالحروف الصغيرة والحروف الكبيرة ، وأكد أن دراسستنا للمجتمع لن تكون الا دراسة للفرد ولكن على نطاق أوسع يعيننا على ادراك دخائل النفس البشرية والسير في دروبها الملتوية المعقدة بسهولة أكبر حدين بدا أفلاطون على هذا النحو ، جمل المحاورة كلها متوقفة على صحة هذا التشبيه ، بحيث لا يكون لنا مغر من اعادة النظر في موضوع المحاورة وهدفها لو اتضح لنا أن هذا التشبيه باطل ، فهل يصمد هذا التشبيه بالفعل للاختيار الدقيق أ

(1) في أعتقادى أن هذا التشبيه ينطوى بدوره على نوع من المفالطة على النحو الذى نبهنا اليه في الفصل السابق — وان كانت هذه مغالطة تبلغ من الدقة والخفاء حدا لا يسهل معه كشفها . ففي حالة الحروف ، تكون الحروف الكبيرة بالفعل أسهل قراءة من الحروف الصغيرة . ولكن هل العدالة في الدولة أو في المجتمع الكبير أوضح مما هي في الغرد الواحد ؟ الا يجوز القول أن تشابك العلاقات في الدولة ، وتعقدها التسديد ، وتضارب المصالح والاتجاهات فيها ، كفيل بان يجعل عملية « التكبير » هذه مؤدية إلى التعقيد ، لا إلى التبسيط ؟

(ب) ومن جهة أخرى ، فقد كان من الواجب ، قبل أن يقدم أفلاطون هذا التشبيه ويجعل له مثل هذه الأهمية ، أن يثبت لنا أن هناك توازيا حقيقيا بين الفرد والدولة ، أى أن الفارق بينهما ليس الا فارقا في المقدار

او الكم فحسب ، وأن الدولة ليسبت الا فردا مكبرا . ومع ذلك فأن هذه الموازاة فكرة باطلة ، لأن من مبادىء البحث الاجتماعي أن المجتمع كيان لا فريد في نوعه معن-وده عن وانه ليس مجسود تكبير للفسود ، وليس مشاويا لمجموع من فيه من الافراد ، وانما هو حقيقة مستقلة لها كياتها المخاص . ولنقل سابتمبير حديث سان افلاطون ينكر هنا أصالة الظاهرة الاجتماعية ، ويخلط بين مجالي السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية اذ يجمل الأولى مجرد امتداد يوازي الثانية .

(ج) وفضلا عن ذلك ، فلو كانت محاورة الجمهورية بحثا في المدالة الفردية ، ولو لم يكن الجزء السياسي فيها سوى « تكبير ٤ لمنظور العدالة في الغرد فحسب ، لكان من الواجب أن ينتهي البحث بنهاية الكتاب الرابع (٢٤٤) ، لأنه توضل عندئذ الى معرفة ماهية العدالة الفردية وطبيعتها ، على أساس تطبيق المبدأ القائل أن العدالة هي « أداء كل لوظيفته » على الفرد والمجتمع مما . فهذه النتيجة ·كانت اذن كافيةً لتحقيق الغرض الذي حدده أقلاطون عندما بدأ هذا البحث . ومع ذلك قان الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الأسرة في المجتمع ، ونظام انجاب الأطفال وعلاقتهم بآبالهم ، أي موضوع شيوعية النساء والأطفال . وهذا موضوع سياسي واجتماعي بحت ؛ أي أنه ليس موضوعا بحث على مستوى المجتمع لكي يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد . وبعبارة اخرى فان أفلاطون لا يمالج هذا الموضوع الأخير الا استكمالا الصورة المجتمع المثالي الذي سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية ، لا لانه سيقدم فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد ، أو يساعه على فهمناً لطبيعة النفس الفردية . واذن ، فلو كان من الجائز القول أن بحث المدالة في المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلة لمعرفة العدالة الفردية ، فان هذا البحث بتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها . صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (في الكتابين الثامن والتاسع) الى فكرة الوازاة بين الغرد والدولة ، حين يعرض للأنواع المسالحة والَّفَاسِدُةُ مِنْ الحكومَاتُ ، وما يقابلها من الواع الأفراد ، ولكن الأهتمام الذي يبديه عندئد بالحكومات والمجتمعات ، والتفصيلات التي ياتي بها ق هذا الصدد ، يقنمنا بأن الكلام عن الغرد هو الذي يحتل أهمية التوية ، وهو اللي يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث في الدولة ، لا المكنس ؛ أي أن الدولة في هسده الحالة هي السامل البحث ؛ وليس ا البحث في الفرد الا نتيجة النوية مستخلصة منها . (د) في ضوء الحقائق السابقة ، نستطيع أن نقدم فرضا نعتقد أن له درجة عالية من الاحتمال ـ وهو أن حديثه عن الدولة بوصفه منظورا مكبرا للفرد أنما كان وسيلة درامية أتبعها افلاطون لكى يعهد للبحث في السياسة ، وهو البحث اللي كان مقصودا للباته ، وليس هذا بالأمر المستبعد على كاتب له مقدرة افلاطون الدرامية : أذ أن من المكن جدا أن يقدم البنا موضوعه الرئيسي في صورة استطراد ، وأن يعود من آن لاخر الى تلكيرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الأمر ، على حين أن الأبحاث السياسية _ التي تقدم البنا في صورة استطراد ، أو وسيلة تخدم الفاية الأساسية وهي الفرد _ تكون هي في وأقع الأمر الهدف الحقيقي من بحثه .

٢ ـ الواقع والثال:

لا شك أن هناك أبهاسا قويا ، من أقوال أفلاطون ذاته ، للرأى القائل أن افلاطون أراد من محاورة ه الجمهورية » أن تكون صورة خيالية لاتبوذج عقلى فقط ، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو تساعد على حل مشكلاته (۱) . فالنص الذي أوردناه من قبل والذي يختم به أفلاطون مناقشاته السياسية المستفيضة في آخر الكتاب الناسع ، ينظوى على أشارة وأضحة إلى أن المحاورة أنما كانت أنبوذجا متخيلا لمن شاء أن يحاكيه في نقسه ، وليس هذا بالنص الوحيد الذي يؤكد فيه أفلاطون الطابع المتخيل أو المثالي لبرنامجه ، 'فهو في الكتاب الخامس (٢٧٤) يقول : « وعلى ذلك ، فاننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية الظلم (وما يكونه الرجل المادل ، أن أمكن وجوده ، وعن ماهية الظلم وما يكونه الغالم ، أنما كنا نبحث عن ذلك كله لكي نهتدي الى أنموذج ، فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين ، والتفكير في مدى سمادتهما أو شقائهما في نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقي مصيرا قريبا كل القرب من

⁽١) لا يخفى أن هناك ارتباطاً قوياً بين التفسير الفردى والتفسير المثانى السحارية ، إذ أن القائلين بأن النفس الفردية هى الهدف الأخير السحارية ، يكلون رأجم هذا بالقرل إن كل ماورد فيها من مناشئات فى السياسة والمجتمع إنما كان المقصود منه ربع أنموذج خيالى تحاكمه النفس الفردية وتعلقه في دولتها الماطنة ، ولم يكن الجدف منه هوأن يتحقق فى عجتم موجود بالفعل .

و بالمكس قإن أصحاب التفسير الاجتماعي أو السياسي يؤكنون – لأسهاب واضمة – أن المحاورة كانت تشير إلى واقع موجود باللمل ، لا إلى أنموذج متنفيل .

مصيرهما. أما أمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل ، فذلك مالم يدخل في نطاق مشروعنا » .

ومع ذلك ، قان من المكن أن نهتدى في المحاورة الى نصوص أخرى الويد الراى المضاد ، القائل أن أفلاطون كان يتحدث وفي ذهنه أمكان التحقيق الفعلى لجمهوريته ، وأنه وضع أنموذجها على أساس الماطِ معينة مرت به في تجربته الفعلية . فهو مثلا بعدد أنواع الحكومات التي تحدث عنها فيقول « أن أولهــا هي المحكومة المســهورة في كربت واسبرطة ، وهي الحكومة التي يشبع الاعجاب بها ، والثانية في الترتيب وفي الكانة تسمى بالأوليجاركية ، وهي حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة هي عكس السابقة ، وأعنى بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطفيـــان . . * (؟ ؟ ٥) ويكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون كان يعني بالديمة اطية الحب كومية الألينية ، وبالطغيان حكومة دبونيزوس في صقلبة ، مثلما الله تحدث صراحة عن حكومة كريث واسبرطة ، فهو هنا يشير الى تجربة واقعية مرت به ، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها ، ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته في صقلية ، وجهوده الدائبة في سبيل غرس مبادئه في نفس حاكمها ، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الاكاديمية في ميدان السياسة ، واشتراكهم في أنواع شتى من الانقلابات والثورات .

ولكن الأهم من ذلك كله ، هو ذلك النص الذي يتحدث فيه افلاطون من حكم الملك الفيلسوف ، فهو يعهد لهذا النص بعقدمة طويلة تشوق القارىء وتشعره بأن شيئا عظيم الأهمية يوشك أن يقال ، بل أن المره ليشعر بأن المحاورة ستبلغ فروة عليا بعد قليل ، وبالغمل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان هو النهاية المحاسمة لشرور البشر ، والبداية الحقيقية للعصر اللهبي للانسان ، ويعلن مبدأه الرئيسي هذا بلهجة تنبؤية جادة الى أبعد حد : « مالم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، ومالم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، ومالم يحدث من جهة أخرى ، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد واحد ، ومالم يحدث ذلك كله ، فلن تهدا ، با عزيزى جلوكون ، أولئك الذولة سمالم يحدث ذلك كله ، فلن تهدا ، با عزيزى جلوكون ، شون الدولة سمالم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمتا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نعوها سذلك ما كنت اتردد في

اعلائه منذ وقت طويل ؛ ادراكا منى لمدى مخالفته للاراء الشائعة . ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر ٤ (٧٣) .

فهنا الذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التى رسم خطوطها . المامة ، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف الا الوسيلة التى اعتقد افلاطون انها هى الكفيلة بنقل انموذجه الى مجال الواقع ، كما لم تكن محاولاته الدائبة فى صقلية الا تطبيقا منه لهذا المبدأ فى ميدان السياسة الفعلية . وعلى ذلك ، فقد كان أفلاطون ، على الرغم من كل ما قاله عن أنموذجه الذى يوجد « فى السماء » ، أو فى باطن النفس البشرية ، يؤمن بأن أنموذجه هذا يمكن أن يتحقق ، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه ، ويسمى الى تنفيذها بالفعل .

٣ ـ الفلسمة الظاهرة وعواملها الخفية :

ومع ذلك ، فحتى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث علنا الا عن استحالة تحقيق مدينته المثلى ، فهل يعنى ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيه النظرى وحده ! الواقع أن الفيلسوف ، حتى حين بظن أنه يستخدم عقله المحض في تشبيد بناء فكرى معين ، لابد أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به . صحيح أنه يعرض علينا الفكاره كما لو كانت مستمدة من تجاويف ذهنه وحدها ، بل بظن أن مما يشر فه أن تكون كذلك ، وأن مما يحط من قدره أن يكون قد تأثر بعوامل خارجية . ومع ذلك فان كشف العلاقات والعوامل الخقية التي لابد أنها قد أثرت فيه دون أن يشعر ، وتدخلت في تحديد طابع ذلك الفكر الذي يظنه « تلقائيا » ، هي بعينها مهمة البحث والتحليل العلمي ، عسلى حين أن الاقتصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف لو شرحه وتوسيعه ، ينبغي أن يعد نقصا في القدرة التحليلية .

فأفلاطون كان بلا شك يفضل أن ينظر ألى أفكاره في محاورة مثل الجمهورية ٤ على أنها تدين بوجودها لقدرته اللهنية وحدها ، وهو سكمه الفلاسفة سيجد في ذلك موضوعا للفخر . ومع ذلك فأن ألهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هي إن يبحث ، في وقائع حياته وعصره ، وفي مسلكه الخاص وألمام ، وفي بقية كتاباته ، عن تلك المناصر التي لا بد أنها تحكمت في صياغة تفكيره على هذا النحو ، وليس من مظاهر التممق على الاطلاق أن يكتفي مؤرخ الفلسفة بمسابرة الفيلسوف في أدهائه التلقائية والأصالة المطلقة ، بل أنه كلما نفذ إلى ماوراء أدهامات الفيلسوف الظاهرة ، كان

اقرب الى الروح العلمية العسحيحة . ومع ذلك فان مؤرخا كبير للفلسفة هو البسلر » > لا يرى في مدينة افلاطون الفاضلة سوى انها عمل فنى : « يرتكر تماما على تجريدات > ولا يمكن ان يصسحد امام تنوع الحيساة الواقعية ومرونتها » (١) فهذا حكم مهما بدا عليه سطحي الممق > فانه في حقيقته سطحي لانه يكتفى بمسايرة ما يدعيه الفيلسسوف ذاته دون مزيد من التحليل .

ولنضرب مثلا يوضع ما نعنيه بتغسير آراء الغيلسوف من خسلال تصريحاته الظاهرة ، وتغسيرها من خلال العوامل الخفية المتحكمة فيها . فمن المعروف أن افلاطون يقدم تقسيما ثلاثيا للنفس ، مناظرا لتقسيم مياسى للدولة الى ثلاث طبقات . . وهناك من الشراح من يرون أن التقسيم الثلاثي للنفس هو الأسسل ، وهو الذي تولد عنه التقسيم الثلاثي للدولة عندما طبق على مجال السياسة ، على حين أن شراحا آخرين يرون عكس ذلك ، أي أن التقسيم الثلاثي للطبقات هو الأصل ، وهو الذي الرفي نظرته إلى النفس البشرية واقسامها .

ففي كتاب « بايديا » يقول بيجر : « أن الوصف الذي قدمه افلاطون المصدالة ووظيفتها في الدولة المثلي ليس مستمدا من حقائق الحياة السياسية ، وإنما هو انعكاس لنظريته في أجزاء النفس ، اسقط بابعاد أكبر على صورته للدولة وطبقاتها » (٢) . وقد أشرنا من قبل الى رأى ممائل عند « تسلر » ، أكد فيه أن التقسيم الحاد الطبقات الثلاث عند أفلاطون يرتد الى تقسيمه الثلاثي للنغس من جهة ، ويرتد من جهة أخرى الى رأيه في المجالات الثلاثة للكون : مجال العقل (أو الفكرة)، ومجال النفس ، ومجال العالم المادى ، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الاخريين انما هو تعبير عن علو العقل في الكون وانعكاس له (٢) .

وفي مقابل ذلك يؤكد ٥ مستكلي » أن تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثي للدولة ، أي أن علم النفس عنده مبني على طريقة تركيب الدولة ، لا العكس (٤) • ويلهب ٥ فارنجتن ٤ الى أبعد

⁽١) المرجع الملكور من قبل ، ص ٧٥٠ .

⁽٢) الحبلد الثانى ، من ٢٠٧ .

⁽٣) انظر : تسلر ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ ، و ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

⁽⁴⁾ T.A. Sinclair. A History of Greek Political Thought, (Routledge and Kegan Paul), 1959, p. 153.

من ذلك ، فيرى أن علاقة السيد بالعبد ، التى كانت أخص معيزات تفكير أفلاطون الاجتماعي والسيامي ، تتحكم في المجال النفسي ، اذ أن النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده ، فهي له بمثابة السيد للعبد (۱) ، بل أن هده العلاقة تتحكم في مذهب أفلاطون بأسره ، وتنعكس على تقسيماته لمحالات الكون المختلفة .

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة الى ما نقصده : التفسير الميثافيزيقى ، اللى يرجع السياسة ذاتها الى افكار نظرية خالصة ، ببدو اقرب الى تعاليم الفيلسوف نفسه ، اذ أن كل فيلسوف ، ولا مسيما افلاطون ، يود أن تبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده ، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة . ومن هنا فان هؤلاء الشراح عندما يسايرونه ، وبجعلون للافكار الميتافيزيقية الكانة الأولى في المدهب ، يعسورون الأمر كما لو كان كل شيء قد أنبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات ، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل . صحيح أن تفسيرهم قد يبدو لا أرفع » و لا أنبل » ، وهو اقطعا أقرب الى ما يبدو عليه اليه الفيلسوف ذاته ، ومع ذلك فهو حالى الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر المعق حاقرب الى السطحية من أى تفسير آخر يحاول أن ينفل الى ما وراء المظهر الخارجي للأمور .

ولا جهدال في أن محاولة التعليلُ والتحليل العلمي تصعدم برقبة الفيلسوف في أن يقدم البنا مذهبه في صورة بناء نظري صرف . ومع ذلك

⁽¹⁾ E. Farrington: Greek Science, (Pelican Books), 1949. Vol. 1, p. 142.

فان هذا التحليل العلمي يصل الى العوامل الخفية التي تحكمت في تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعر بها ... في كثير من الأحيان .. عن وعي . غفي حالة افلاطون مثلا ، نجد أن ارتباطاته العائلية والشخصية ، التي جعلته يتصل انصالا وثيقا بعدد من اكبر ساسة أثينا في عصره ، وكذلك حياته الشخصية ، وأسفاره وتحاربه في صقلية وجنوب الطالبات هذه الموامل كلها لابد قد اثرت في تفكيره . فاذا وجدنا في ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن ارجامها - بمجهود تحليلي بسيط - الى تلك العوامل ، فمندلد يصبح مثل هذا التعليل أمرا تفرضه الروح العلمية على الباحث ، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته ومواقفه الملنة وحدها بعد قصورا لا شنك فيه . مثال ذلك أن أفلاطون يؤكف - على المستوى الميتافيزيقي -فكرة الثبات والأزلية ؛ ويذهب ــ على المستوى الأخلاقي ــ الى أن النفير والكثرة شر وقساد ، ومن جهة اخرى فان الديه ـ على المستوى السياسي - ميلا واضحا الى النزعة المحافظة ، والى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين درجة احتفاظها بقوانينها ونظمها ثابتة لا تتفي *. بل انه ليدهب الى أن تغير الاساليب والأوزان الشعرية والقسامات الموسيقية يؤدى الى فساد الدولة ذاتها . اليس لنا الحق ، في هـــده الحالة ، في القول بوجود أرتباط بين الجانبين المملى والنظري في تفكير الفيلسوف أ الن يكون الاقرب الى الروح العلمية ــ التي تنزع الى جمع أكبر غدد من الظواهر تحت قانون واحد أو تفسير واحد ــ ان نقول أنّ تأكيد الثبات والأزلية والواحدية على المستوى النظرى يرتبط ارتباطا رثيقا بالرغبة في المحافظة على ثبات القوانين ووحدتها ، والحيلولة دون جدوث تغير هسلى المستوى السياسي والمعلى 1 او لنتساءل بعيارة أخرى : أيهما أقرب إلى الروح العلمية الصحيحة : ذلك الشارح الذي يرى كلا من هذه الظواهر منفصلة عن الاخرى ، ام ذلك اللي يعاول الربط بينها ، فيرجع الأفكار النظرية الى الانجاهات العملية الواضحة الذي الفيلسوف أ البس الفرض الأخير ، على الأقل ، وجهة نظر اجتهادية السنحق البحث والاحترام ، واحتمالا مرجعا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتسسار ا

ونستطيع أن نعضى أبعد من ذلك في أيضاح ما نرمى اليه ، فنقول أن أفلاطون ذاته ، وأن كان مد مثل معظم الفلاسفة مديفشل التفسير النظرى البحت لآرائه الفلسفية ، قد أقدم الينا ، ربما دون أن يشعر ، مثلا رائما يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة ، فهو في نهاية الكتاب المخامس وبداية السادس من المحاورة يعزف الفلسبة بأنها البحث في

الوجود الثابت الذي لا يتغير ، وبأنها معرفة الحقائق الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء . وهذا ، بطبيعة الحال ، هو التعريف الكلاسيكي الذي يستند اليه جميع أنصار الاتجاه النظرى البحث في الفلسفة . ومع ذلك مَان السياق الذي يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالا للشك في ان الاعتبارات العملية هي اساس تعريفه هذا . ذلك لآنه كان في صدد شرح رأيه القائل أن الغلاسفة هم أصلح الناس للحكم ، وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطا بهذه الفكرة ادتباطًا وثيقًا . ولكنه لم يقتصر على التبرير النظرى البحت لهذا التعريف ، وانما أوضح مبرراته العملية على نحو قاطم بعد تقديمه مباشرة : فهو في مستهل الكتاب السادس يقول ان من الواجب اختيار حراس الدولة ١ من بين الولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم في المجتمع α . (٨٤) . وبدلك يكون الاتجاه الحقيقي لتسلسل تفكيره هو : أن المجتمع الذي ادعو اليه مجتمع محافظ يثبت نظمه ويتجنب تغيير قوانينه . وأذن فمن الواجب ان يحكم هذا المجتمع فيلسوف ، لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلى الثابت للأشياء) أي أن الفلسفة تابي التغير مثلما أن المجتمع الذي أدعو اليه ينبغي الا يكون متغيرا . وهكذا يظهر بوضوح أن أهتمام الفلسفة بما هو آزلي وثابت ، وبالحقيقة اللامتغيرة ، انما يرتبط في ذهن الفلاطون ذاته بالنظرة المحافظة التي ترمى الى الابقاء على لبات قوانين المجتمع وحمايتها من التفير . ومن الجائز أن يحاول البعض انكار وجود هذا الارتباط في ذهن اقلاطون ، ولكن التعاقب المباشر للمطلبين ، النظري والعملي ، في النص الذي أشرنا آليه الآن ؛ هو في ذاته رد حاسم على دماة الفصل بين الوجه العملى والوجه النظرى في تفكير الفيلسوف .

} _ الاسستنتاج:

تكشف لنا المناقشات السابقة من حقيقة على جانب كبير من الأهمية . ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردى والاجتماعي ، أو التفسير النظرى والمملى ، انما هو في حقيقته اختلاف في « مستويات » التفسير : اعنى اختلافا بين المستوى النظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة ، كما يود أن تعرض على قرائه ، وبين المستوى الأكثر خفاء للموامل المتحكمة في تعكير الفيلسوف ، والتي قد يكون الفيلسوف شاعرا بها ، أو ببعضها ، وقد لا يكون ، والمستوى الأخير اقرب الى الطابع العلمى ، دون شك ، من الأول ، صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطىء ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق ، أو قد تكون مبالغا فيها ، ولكن هذا راجع الى أن المهمة التي

يأخدها أصحاب هذا النوع من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الأول ، اللين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته وبتصريحاته الظاهرة .

والحق أن النتيجة التى توصلنا اليها مناقشاتنا السابقة بأسرها هى أن من المستحيل أن نقصل ، في محاورة كالجمهورية ، بين الجانب النظرى والجانب العملى في تفكير الفيلسوف ، أو أن نصسور افكان الفيلسوف على آنها نبات شيطانى لا جلور له ألا في التربة اللهنية الخاصة للفيلسوف نفسه ، ففي المحاورة نجد تعاقبا رائما بين أشد الأبحاث النظرية تجريدا ، وبين أقرب المناقشات الى الطابع العملى ، وفيها يمتزج التفكير الخيالى المسرف بالوصف الواقعي الدقيق امتزاجا لا نظير له ، وفيها تعالج المينافيزيقا والاخلاق والسياسة والفن جنبا الى جنب ، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات الى دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات الى

ان الأمر المؤكد هو أن المحاورة تتجاوز التصييفات المألوفة الى أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا . فأفلاطون يرفع فيها كل حد فامسل بين البحث النظرى البحت والبحث العملى والاجتماعي والسياسي . وإذا كان تصنيف المحاورة أو تحديد موضوعها بعد اليوم مشكلة ، فما ذلك الا لأن هذه التقسيمات الصطنعة قد أصبحت جوءا من كياننا الذهني . أما أفلاطون ؛ فيقسدم الينا في هذه المحاورة درسا بليغا ، هو أن الانسان وحدة لا تنغمه ، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للظسفة هو على الدوام فصل مصطنع . ولا جدال فيا أن هــذا الدرس موجه ، المساسا ، الى أصحاب الاتجاهات المثالية في الغلسفة ٤ الماين يصرون على النظر الى الفكر على أنه مملكة قائمة بدائها ٤ لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع الا لمنطقها الداخلي _ مملكة يمكن أن تؤثر في الجانب العملي عن بعب ، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به . آلي حؤلاء يعطى أفلاطون مد ربما دون أن يشعر مد درسا بليفا في محاورة الجمهورية . وأقول أن الدرس بليغ لأن افلاطون ذاته هو أبو المثالية ، وهو رائد الماليين وملهمهم في كل عصر ، ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذي قدم الينا في محاورته الكبرى هذه مملا متكاملا يتجاوز الفواصل بين الميان النظرى والعملى ، ويتخطى الحدود بين النظرة الواقعية والنظرة المثالية الى الأمسور ، ولعل محاورته كانت مثلاً مبكرا ، سحيق القدم ، من أمثلة لا وحدة المعرفة » التي أصبحت في عصرنا هذا هدفا بعيد المنال . وهن على أية حال تمثل نمطة من التفكير الفلسفي المتعدد الجوانب ، قد يكون بحق هو النمط الحدير باهتمام العقل الانساني .

الأفكار السياسية

لا بد لنا ، قبل أن نشرع في بحث أفكار أفلاطون السياسية كما تكشف عنها محاورة الجمهورية ، أن ننزع من المحاننا تلك الصورة الشائمة لأفلاطون ، التي يتمثل فيهما مفكرا نظريا بحتا يزدرى الأمور العملية ويترقع عنهما ، ويحلق بفكره في مظم لا يعد عالمنا الواقعي هذا الا ظلا أو انعكاما باهنا له . ومن المؤكد أن أفلاطون ذاته قد اسهم بدور كبير في رسم هذه الصورة ، أو في نسج هذه الأسطورة ، أذ أنه كان ، على ما يبدو ، يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو . ومع ذلك فقد كان في حياته يسلك مسلكا مختلفا كل الاختلاف ، بل أنه في كتاباته ذاتها كان يعبر من آن لآخر عن حقيقته (كما في الرسالة السابعة مثلا) ويناقض بدلك تلك الصورة المجردة التي يرسمها لنفسه من خلال معظم محاوراته .

ومن أهم عناصر هذه الصورة الشائعة - التي ينبغي كما قلنا أن نتخلي عنها أذا شئنا أن نفهم أفلاطون على حقيقته - القول أنه كان مفكرا تأمليا يزدري عالم السياسة أو يجعل له الكانة الدنيا في مذهبه . فأفلاطون لم يكن مفكرا نظريا خالصسا ، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة في ميدان السياسة العملية ، وأنما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة . ومن المؤكد أنه ، في محاورة كالجمهورية ، كان أكثر اهتماما بالجانب العملي في عمومه ، (وهو الجانب الملكي تعد السياسة وجها من أوجهه) منه بالجانب النظري أو المتأفيزيقي البحت ، ففي هذه المحاورة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التي البحت ، ففي هذه المحاورة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التي

اكتسبها الملاطون خلل حياته ، أو أستمدها من أقاربه وأصدقائه السياسيين ، أو من رحلاته العديدة . وقد استطاع ، بغضل هده الخبرات جميعا ، وبغضل قدرته الدهنية التركيبية ، أن يجمع كل المناصر التي مرت به ، أو التي بلفته عن طرق الرواية والسماع ، في كل موحد ، ويكون منها « نظرية » بالمعنى العديث لهذه الكلمة .

النظرية السياسية عند افلاطون :

بتغق عدد كبسير من شراح الملاطون على أن هذا الفيلسوف كان صاحب اول نظرية اجتماعية والريخية واضحة الممالم في الديخ الفكر الفربي . فهو لم يقتصر على وصف وقائع الطور المجتمعات على أساس خبراته ومعلوماته الخاصة ، وانما حاول أن يتعمق من وراء الوقائع الى القاعدة أو القانون العام ، ومن وراء الوصف الى التعليل والتفسير .

ولمل خير شهادة نستطيع أن ناتي بها في هذا الصدد هي شهادة خصوم افلاطون ، أعنى أولئكُ الشراح اللين يتخلون منه موقفا نقديا عنيفًا '، وديمًا تطرفوا الى حد التنبية الى العناصر السلبية وحدها ، واغفىال كل عنصر ايجابي في كتابأته ، فعورخ العلم الكبسير ١ جورج سارتون ٢ يرى أن تقسيم أفلاطون للدسساتير الى ملكية مطلقة وملكية دستورية والبجادكية وديمقراطية وطغيان ، يمثل بحثا قيما في عسلم الاجتماع ، يسمح لنا بأن نعد افلاطون أول عالم في الاجتماع ، وأول باحث في التاريخ الدستوري (١) . ذلك لأن افلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لما كان عالما اجتماعيا بالمني الصحيح ، بل لكان . باحثا وصفيا فحسب ، غير أنه أضاف الى ذلك مسالة على أعظم جانب من الأهمية ، هي أن هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب ، وينتقل كل منها الى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة ، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد ، هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتي ، ينطوى على نظرية معينة في تطود المجتمعات ، أذ أن أفلاطون يشرح الأسباب التي تؤدى الى الانتقال من دستور الى آخر ، فيبين مثلا كيف أن الديمقراطية المفرطة ؛ التي تصل الي حد الفوضي ؛ تؤدي الى رد فعل عكسي هو قيام دولة الطغيان . فهو اذن كان مفكرا نظريا سياسيا بالمعنى الحديث لهده الكلية .

⁽١) أنظر : تاريخ العلم . الحجلد الأول . ص ١٤٠٤ .

ويدهب ه كارل بوبر » إلى أبعد من ذلك ، فيقول : 3 كان افلاطون واحدا من أوائل العلماء الاجتماعيين ، وكان دون شك أقواهم تأثيرا . ولا جدال في أنه كان عالم اجتماع بالمنى الذى أصبح به هذا اللغظ مقهوما عند كونت ومل دسبنسر ، أى أنه طبق منهجه المثالى بنجاح على تحظيل حياة الانسان الاجتماعية وقوانين تطورها ، فضلا عن قوانين وشروط استقرارها (۱) » . فأ فلاطون كان في رأيه يهدف الى وضع نظام المقرات التاريخية التي يحكمها قانون التطور ، وأكد أن المحرك الأول للتنم الاجتماعي (أى « للديناميكا الاجتماعية ») هو الصراع الداخلي في الطبقة الحاكمة ، أى هو صراع المسالح ، ولا سيما المسالح المادية بين الحكام (٢) .

والواقع أن أفلاطون كان صريحا في تحديده لطبيعة العوامل التي تؤدى الى الشبقاق في الدولة ، وبالتالي الى التغيرات والثورات السياسة. فهو يقول: 3 أن الفرقة بين الناس أنما ترجع ألى أنهم ، في المجتمع ، لا يستخدمون كلمات : ماكي ، وليس ملكي ، وملك غيري ، وليس ملك غيرى ، بالنسبة الى أشياء واحدة ... وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها اكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى أشياء واحدة ... ومثل هــده الدولة أشــمه ما تكون بفرد واحه . ٦ (٣٦٢) . فهناك اذن انداك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية في تفيير مجري الحياة السياسية . ويعلق ٥ ونسبير ٢ على أمثال هذه النصوص التي تتكرر في المحاورة ، بقوله : ١ ينبغي أن نعترف بانها لحظة تاريخية عظيمة الك التي يصوغ لحيها مفكر أمورا معينة بمثل هذا الوضوح القاطع . أنها للحظة تاريخية عظيمة تلك التي يدرك فيها فيلسوف أن الأمور التي تؤدي إلى تفرقة البشر مبنية إلى حد بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات . وعلى الرغم من أن الحلول التي أشسار بها ا فلاطون لا تطبق الا على الطبقة الحاكمة ، فإن مما له أهميته العظمى أن بدرك مفكر أن الانسجام والوئام في المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ماهو ملكي وما ليس ملكي . وانه لامر عظيم الأهمية أن يدرك باحث تحليلي في المجتمع لأول مرة بوضـــوح كامل ١ الفكرة القائلة أن الانقــــامات

⁽I) Karl Popper: The Open Society and its Bnemles. (Routledge and Kagan Paul), 4th Edinlon (Revised) 1962. Vol. I. p. 35.

 ⁽۲) المرجع ناسه ، ص ، ٤٠ - ٤١ .

بوضوح . وعلى الرغم من أن فكرة الفاء الملكية الخاصة كانت عند أفلاطون موجهة بالفعل نحو طبقة 3 الحراس » وحدها ، ولم يكن يقصد منها الا المحافظة على الأليجاركية ، فقد ظلت مع ذلك ، طوال التاريخ ، حافزا هاما للتفكير في المجتمع ، ودافعا هائلا الى الفاء الفوارق الاقتصادية التي يرتكز عليها الصراع بين الطبقات (١) » .

ومع ذلك ، فهناك حقيقة هامة ينبغي أن نتنبه اليها ونحن ننسب الى افلاطون كل هذا الفضل: فهو لم يكن يصف قانون التغير وأسبابه بمثل هذه الدقة لكي بساعد على تحقيق هذا التغير ، كما يميل المفكر التقدمي في المصر الحدث إلى أن يفعل ، وإنما كان هدفه من كثبف هذا القانون هو ايقاف هذا التفير وتثبيت الأوضاع وتحقيق ما يسميه لا بالاستقرار ، . فافضل حالات المجتمع في نظره ليست تلك الحالة التي يكون المجتمع فيها متصفا بالفاعلية والنشاط والرغبة في التجديد المستمر ، وأنما هي تلك الحالة التي يكون فيها ثابتا مستقرا ، وتظل الأوضاع فيه على ما هي عليه . تلك هي الحالة المثلي للمجتمع في رأى افلاطون . ويمكن الغول ان فلسفته باسرها با سواء في جوانيها العملية والنظرية بدكانت ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الثبات والاستقرار هذه ، وكانت كلها تبريرا مقليا لها . فطريقة التعليم في الدولة المثلي ، وطريقة الحكم ، ووضع طبقة الحراس فيها ، والنظم الاجتماعية والسياسية التي تطبق على الحكام - كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار في المجتمع ، والقضاء على كل تفير . بل أن فلسفته النظرية بدورها تتجه الى نفس الهدف : ففي مجال الاخلاق ينظر الى الخير على أنه 1 كل ما يحفظ ٤٠٠ والى الشر على أنه ١ كل ما يدمر أو يفسد ١ (٦٠٨) . وفي مجال الميتافيريقا ، نجد أن الصفات التي نسبها الى المثل هي صفات الثبات والوحدة والسكون ، على حين إن الأشياء المتغيرة لا تمثل ألا الوجه الخداع للعالم ، ولا توصل الى أية معرفة حقيقية . وبالاختصار ، فإن تفكر افلاطون كان في جميع المجالات يتجه الى أيقاف التحول والغاء التطور ، ويبدو كأن هناك أوضاها أثيرة لديه كانت مهددة بأن تعصف بها رباح التغير ؛ وأنه أراد أن يوقف سير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميالا اليه ، قاتي بهذا البناء الضخم من الافكار لكي يبرر به ١ الاستقرار ٢ اللي كان يحلم به ، ويحول دون حدوث تلك النتائج غير المونة التي قد تسغر عنها حركة التطور .

ولقد كان المحور الذي دارت حوله ابحاث افلاطون السياسية في محاورة الجمهورية هو فكرة (المدالة) . فالنظريات السياسية المختلفة تمالج في اطار هذه الفكرة) والمواقف والاتجاهات المتباينة تعرض في مساورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة . والخيط الجامع بين الأجزاء المختلفة للمحاورة) هو هذا السعى المتدرج الى ايجاد تعريف سليم للمدالة .

ومع ذلك ، فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها افلاطون لبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة ، أو نغمة درامية كردها لكى يضمن التماسك بين أجزانها ، بل ان مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر الخاذه محورا حقيقيا للبحث السياسى في المحاورة ، فكلمة العدالة كانت ، في نظر اليوناني القديم ، تضم في داخلها عددا كبيرا من المعاني ، التي تكاد تشمل ميداني الأخلاق والسياسة باسرهما ، والعادل هو اللي يتصف بتلك المجموعة من الفضائل ، التي يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية ، الخاصة والعامة ، على افضل نحو ، واذن ، فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعا لطريقة أجابتهم عن هذا السؤال الرئيسي المتعلق بطبيعة العدالة . فاذا كانوا من المحافظين ، اتجهوا الى الربط بين معنى العدالة ومعنى الأزلية والثبات والألوهية ، واذا كانوا ذوى نزعة ثورية ديمقراطية ، اتجهوا الى الدفاع عن المفارة ، واذا كانوا ذوى نزعة ثورية ديمقراطية ، اتجهوا الى الدفاع عن المفهرم النسبى المتفير للعدالة . وعلى اساس هذا الازدواج في فهم هذه الفكرة الرئيسية ، يتحدد الموقف الكامل الفيلسوف في سسائر المجالات .

وليس من الصعب أن يدرك الرء أن الخصومة الأساسية بين سقراط والسفسطائيين ، على النحو الذى عرضت به فى كثير من محاورات افلاطون ، وضمنها محاورة الجمهورية ، ترتد اساسا الى هذا الخلاف الأساسى حول طبيعة العدالة ، فالسفسطائيون من أنصار النفير والحركة والنسبية ، وهم لا يؤمنون بما هو أزلى ثابت ، أما سقراط فهو أشسك أنصار الثبات والاستقرار تحمسا ، واذا كان هذا الصراع الحاد بين السفسطاليين وسقراط (أو بينهم وبين أفلاطون) قد عرض فى كثير السفسطاليين وسورة صراع نظرى حول الحقيقة » وهل ينبغى أن تكون أزلية أم متغيرة ، فمن اليسنير أن بدرك المرء ، من وراء هذا الخلاف النظرى، خلافا آخر عمليا ، أو سياسيا ، كان فى حقيقة الأمر أعمق جدورا منه خلافا آخر عمليا ، أو سياسيا ، كان فى حقيقة الأمر أعمق جدورا منه على أنها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة ؟ وهل النظام السائد فى العلاقات بين البشر آترلى لا يمكن تغيره ، أم أن هذا النظام قابل للتغير لأنه من صنع البشر أنفسهم ، يرتبط بتاريخهم الفعلى ، لا بأية سلطة تعاو على الطبيعة ؟

لقد كان افلاطون ، دون شك ، من انصار الرأى الأول . بل أنه لم يقتصر على القول أن نظام العلاقات الانسانية لا يمكن تغييره ، وأنعا ذهب الى أبعد من ذلك ، فأكد أن هذا النظام « لا يصبح » تغييره : فالثبات ليس أمرا وأتعا فحسب ، وأنما هو وأجب أيضا ، وهو الحالة المثلى التي ينبغى أن يتجه إلى تحقيقها كل مجتمع أنساني .

ولا جدال في ان افلاطون ، بوصغه خصما سياسيا للاتجاهات الداعية الى التغير ، لم يعرض آراء اصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذي كانوا هم انفسهم خليقين بان يعرضوها به . فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة في اعطاء القارىء صورة لخصومة كفيلة بان تجعلهم بالفعل اناسا بغيضين الى نفس كل شخص محب للحقيقة وللعدالة . فالسفسطائي ، في نظره ، لا يدعو الى التغير فحسب ، وانعا هو ينكر كل حقيقة ومعرفة . ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة الى الانحلال والى القضاء على كل القيم _ أى الى تغليب الظلم على العدل ، والدفاع عن حكم القوة الغاشمة ، واحتقسار سلطة المقل .

ففى الكتاب الأول من محاورة الجمهورية ، ينجع أفلاطون فى السخرية من التعريف الذى تقدم به لراسيماخوس للعدالة ، وفى تصوير هـلا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد . ومع ذلك فان قليلا من التفكير كفيل بأن يثبت لنا أن هذا التعريف ليس ضعيفا وليس متهافتا الى هذا الحد . فماذا يقول لراسيماخوس الله أنه يبدأ بأن يقدم نظرية عامة هى أن العدالة ليست الا صالح الاقوى » ب (٣٣٨) ثم يفصل هذه النظرية فيقول : « فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية نفيعول : « فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية الأواع تضع قوانين ديمقراطية ، والملكية تجعلها ملكية ، وهكذا الحال فى الانواع الأخرى . وبعد سن هذه القوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة الى رعاياها أنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها ، وتماقب من يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة . فهذا اذن ما اعنيه : فللعدالة في جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم ، ولما كان المقودة هى أن ضرورة هو أن الحكومة هى الاقوى » ، (١٨٣٨ – ٣٣٨) .

ولقد أدرك بعض الشراح مانى هذه النظرية من طابع ثورى ، ونبهوا الى أنها تعبر ، بطريقة فيها شيء من البساطة أو السداجة ، عن مواقف ظهرت بوضوح في مداهب سياسية حديثة . ففي رأى أحد الباحثين المتمقين أن هذه النظرية تكون الاطار العام الذي تدور حوله نظريات

اخرى احدث عهدا ، واكثر تعقيدا ، في طبيعة القانون ، وهي النظريات القائلة أن « المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية ، بقدر ما تدعى أن لها الواما خلقيا ، ليست الا ظواهر ثانوية مصاحبة ، وتعبيرات ومظاهر لقيون اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل في الدولة » (١) . وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية « التي ترى أن هناك قانونا بورجوازيا وقانونا بروليتاريا ، تبعا لسيادة هذه الطبقة أو تلك » . ومعنى هذه النظريات هو أن « القانون ، فيما يدعيه لنفسه من عنصر اخلاقي ، أي بلاختصار ما نسميه بالعدالة ، أنما هو حصييلة الجهد الذي يبذل للمحافظة على أمتياز حاضر أو مستقبل ، أو لتأكيده وتبريره شرعيا ، وذلك بتحويل هذا الامتياز الى قيمة اخلاقية . فما هو الا مؤشر جهاز لقياس الضغط ، يسجل ضفط القوى الاقتصادية أو السياسسية أو الاجتماعية » (٢) .

وفي اعتقادى أن هناك حقيقتين أساسيتين بنبغى أن تستقرا في اذهاننا وتبعن بصدد هذه النظرية السفسطائية السياسية ، التي هي القطب المضاد لنظرية أفلاطون : الأولى هي أن هذه النظرية تقدم على أنها تمبير عما هو كائن ، لا عما ينبغي أن يكون ، فهي نظرية تصف الأمر الواقع ، وهو أن كل حكم قائم بالفعل أنما يعبر عن صالح الفئة القوية في المجتمع ، وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع ، وبين الدعوة الي وجهة النظر المضادة في مجال ما ينبغي أن يكون ، أعنى أن في أستطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلا تعبر عن مصالح الاقوياء ، وبدعو في الواقت ذاته الي وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبيرا عن مبادىء أو قيم عامة ، لا عن مصالح فئة معينة ، فالنظرية في هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل ، وهو وصف لا يستطبع المرء أن ينكر أنه دقيق حقا .

والحقيقة الثانية هي أن هذه النظرية ، مهما قيل عنها ، تغتج الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة . فغي ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرا طبيعيا ، من الوجهة النظرية ، أذا لم تعد هذه النظم ملائمة لن تطبق عليهم . أما النظرية المضادة ، التي تجعل العدالة معنى أرليا ، لا مجرد عرف أو أصطلاح تواضع عليه الناس في مجتمع معين ، ففيها يصبع تغيير الأوضاع أمرا مستحيلا . ومن هنسا كان

⁽I) P. Lachièse-Rey: op. cit., p. 45.

⁽٢) نفس الموضع .

السفسطائيون ؛ في الفالب ؛ من انصار الحكم الديمقراطي اللي يعد التغير حقيقة أساسية ؛ على حين أن افلاطون كانعدوا لدودا للديمقراطية ؛ وكان من الانصار المتحمسين للاليجاركية ، بما فيها من دعوة الى استقرار الاوضاع القائمة والمحافظة عليها .

ولو أمعنا الفكر في التعريف الذي يقدمه أفلاطون للعدالة ، لوجدناه برتبط اوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضياع القائمة أو تجميدها . فهو في الكتاب الرابع من المحاورة يصل ، بعد مناقشة طويلة ، إلى الصيغة التي كانت ايحاله السابقة كلها تمهيدا لها ، فيقول ان « اعظم اسماب كمال الدولة هو تلك الفضيئة التي تجعل كلا من الأطفال والنسباء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله ، دون أن يتدخل في عمل غيره (٣٣)) . ومن جهة أخرى فأن ٥ المبدأ اللي ينبغي أن يتمسكوا به (أي الحكام) في احكامهم على الدوام . . هو المبدأ القائل أن أحدا لا ينبغي أن يعتدي على ما يعتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هوا . (٣٣) . وفينفس الموضع يقول أن ٦ المدالة أنما هن أن يمثلك المرء ما ينتمي فعلا اليه ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به ٥ . وبعد قليل يؤكد أن « التمدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب ، يحيث أن المرء لا تعلى الصوالم، اب إذا عد ذلك جربمة .. فهذا أذن هو الظلم . أما أذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث : الصناع والمحادبين والحكام ، على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، اي هو العدل * . (٣٤) . ثم يزيد موقفه وضوحاً بعد قليل ، فيقول : ﴿ لَقَدْ كَانْتَ تَلَكُ الصورة السبيطة للمدالة . . هي ذلك النظام البديم الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد لبكون حداء أن يقتصر على صناعة الأحدَّية ، ولمن ولد لبكون نجارا أن يقتصر على النجارة ، وبالمثل في بقية الصناعات ؟ (٣٤٤) . وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها في موضع آخر فيقول : « لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحداء فيها حداء فحسب ، وليس ملاحا في الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا في الوقت ذاته ، وأن الجندى جنسدى ، وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر في الجميع ، . (YYY).

هذه النصوص ؛ التي لا تعد _ على كثرتها _ الا انبوذجا لتلك الفكرة التي لم يمل افلاطون تأكيدها في شتى مواضع هذه المحاورة ؛ تشرح يوضوح قاطع مبدأ افلاطون الرئيسي في ضرورة التزام كل من الطبقات الثلاث حدودها الخاصة . ولا يترك افلاطون لنا مجالا للشك في أن هذا المبدأ هو

عنده قوام العدالة ، وهو بالتالى الأساس الأول فى بناء الدولة . وليس الرء بحاجة الى تفكير طويل لكى يقتنع بان هذا المبدأ انما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى ، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع الى غيرها . ومن الواجب أن نتذكر أن الخطورة الكبرى ، في نظر افلاطون ، لا تتمثل فى تطلع شخص من طبقة معينة الى أعمال أخرى تنتمى الى نفس الطبقة ، كان يتطلع الفلاح الى عمل راعى إلفنم ، أو الحداد الى عمل النجار ، فهذا شىء ، وان لم يكن مرغوبا فيه ، لا يؤدى الى الحاق ضرر كبير ببناء الدولة . غير أن التوازن بختل ، والاستقرار يضيع ، اذا لم يلتزم الناس طبقاتهم ، وحاول صانع الفخار ان يقوم بعمل الجندى أو الحاكم (٢٤)) .

ولقد وردت لدى أفلاطون ، عند حديثه عن الطبقات الثلاث ، أقوال قد يفهم منها أنه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، ويسمح لأبنساء الصناع ، مثلا ، بأن يكونوا جنودا ، بل حكاما ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . وبالغمل ذهب بعض الشراح ، مثل تيلور ، الى أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقطة (casts) اللى يقضى بأن يظل الفرد ملتزما نفس الطبقة التى ولد فيها ، دون أن يستطيع الارتفاع عنها ، فأفلاطون في رايه يضع استثناهات هامة لهذه القاعدة ، اذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار ، لكى يتقرر أن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعا لقيمته الكامنة ، أى أن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع . ومن ذلك يستنتج « تيلور » أن دفاع افلاطون عن نظام « المهنة المفتوحة ومن ذلك يستنتج « تيلور » أن دفاع افلاطون عن نظام « المهنة المفتوحة .

ومع ذلك فان هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة فى وجه هله الدفاع . من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التي يمكن أن تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية . فمراقبة الفرد باستمرار .) من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال الني طبقة أعلى ، يعنى أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهاز هائل للرقابة ، إلى أن الرقابة ستصبح هى الهمة الرئيسية للدولة . ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدى هذا العمل بأى قدر من الدقة ، لسببين ، أولهما أن الرقباء انفسهم ينبغي أن يراقبوا ، والنيهما أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو المتياس اللي يقيس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقي أو استحقاقهم للهبوط ، ومثل هذا الهيار لا يمكن أن يملكه في الدولة الا فئة محدودة جدا ، ستعجز حتما عن الهيار لا يمكن أن يملكه في الدولة الا فئة محدودة جدا ، ستعجز حتما عن

⁽¹⁾ A.E. Taylor: Plato, the Man and nia Work, p. 275.

اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين ، وهى الاختبارات التي ينبغى ان تكون على اكبر قدر من الدقة لكى يكون حكمهم سـ اللى يتقرر تبعا له مصير كل شخص سـ صحيحا ،

ومما له دلالته الواضحة أن أفلاطون نظر إلى رأيه في تقسيم الطبقات على أنه أكلوبة ، وذهب إلى أن مهمة الحاكم هي أن يقنع النسساس لا باسطورة ؟ معادن الناس ، وهي الأسطورة التي تقول أن بعض الناس وند من معدن اللهب ، وبعضهم من معدن الفضة ، والبعض الأخير من معدن الحديد أو النحاس (١٥٤) . فاذا كان حذا التقسيم أسطورة وأكدوبة ، فعمني ذلك أنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء ، وأنها هو حيلة يغرضها الحكام على الناس ليضمنوا خضوعهم ، وأكتفاءهم بالطبقة التي تحدد لهم (١) .

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت أن أفلاطون ، حين قال بامكان انتقال الفرد من طبقة ألى طبقة أخرى ، لم يكن يعنى هذا الانتقال جديا ، وأنما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء الى الأبناء ، أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون في الأغلب مثل آبائهم ، وأبناء الملوك يظلون أيضا دوى طبيعة ملكية . وهناك نص واضح الدلالة في هسلا الصدد سوان لم يكن مستمدا من محاورة المجمهورية سدهو ذلك الذي يقول فيه: « كثيرا ما يكون الملك ابن ملك ، أو الشخص الصالح أو النبيل ابنا لسيد صالح أو نبيل ، وكذلك الحال في ذرية كل نوع ، حسب المجرى المنظم ظطبيعة » . (كراتيلوس ، ١٣٩٤) ، وثو نظرنا الى أمثال هذه النصوص في السياق العام لحياة افلاطون وتفكيه ، لوجدنا أنها هي النصوص في السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيه ، ذلك لأن أفلاطون كان التي أمثال هذه المستراطي الأسرة والنشأة والتفكي . والاعتقاد بوراثة الصفات الشخصية المستراطي الاسرة والنشأة والتفكي . والاعتقاد بوراثة الصفات الشخصية شائع عند معظم اصحاب النزعة الأرستقراطية ، على حين أن غسير

⁽۱) يشير أميل بريه إلى الرأى القائل بشيوع فكرة الطبقات الإستاعية النبلاث في كل الشعوب ذات الأصل الهند أرروني . وهو ينبه إلى أن أفلاطون يعرض هذه الفكرة في الكتابين الثانى والثالث من الجمهورية كا لو كالت ابتداعا حقليا مبنيا على مبدأ التخصص في المهن ، ولكن من الممكن أن يكون حقل أفلاطون قد ثأثر بالتراث القديم . وما يدمد على ذلك في رأيه أن أسطورة معادن الناس ، التي هرضها في الكتاب الثالث ، مشابهة لمدد كبير من الأساطير الغابرة الهندية واليونائية ، وهي الأساطير التي تجعل من استلاك اللهب الإلهي ضيانا لملوكية من اصطفته الآلمة . انظر :

الأرستقراطيين يتجهون الى محاربة هذا الاعتقاد لآنه \hat{i} \hat{b} صح \hat{i} الكان معناه أنهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير الميز \hat{i} ولآنه يسد أمامهم طريق الارتقاء .

وعلى أية حال ، فهذه هي « المدالة » عند افلاطون : أن يلترم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي البها تبعا لطبيعته أو تكوينه ، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص ، أو ينطلع الى غيرها من الطبقات . ولا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة المدالة . ذلك لأن الانسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العسدالة والمساوأة ، على حين أن المدالة عند افلاطون لا ترتبط بالمساوأة أدنى ارتباط ، بل هي في الواقع تأكيد للامساوأة . فالدولة في بالمساوأة اذا رضى الصانع والزارع بوضعه ، ولم يحاول أن يمارس عملا « أرفع » من ذلك الذي تؤهله له طبعته ، أي أذا أقتنع باللامساوأة الطبيعية بينه وبين الآخرين . وبعبارة أخرى ، فالعدالة هي المحافظة على الغوارق بين الناس ، وليست هي السعي إلى الغاء هذه الغوارق ، كما يميل الانسان الحديث إلى تفسيرها .

ولعل آفلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعى المدالة هدين: عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواة ، حين اطلق على الأولى اسم العدالة الحسسابية ، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية . ذلك لأن الحسساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدى الى توزيعها بالتساوى ، أما الهندسة فهى تستخدم النسب ، أى أنها توزع الأشياء وفقا لمرتبقه ، وتحفظ الغوارق بينها . فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعنى المحافظة على التميز بين الطبقات ، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدى الى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس . وبينما تؤدى الهندسة الى توزيع للنسب حسب المراتب ، فان الحساب يسوى بين كل شيء دون تفرقة (۱) . لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الاستقراطية ، على حين أن العدالة الحسابية تتناسب مع المفهسوم الديمقراطي للسياسة .

Farrington: Science and Politics ... p. 29.

P.-M. Schuhl: Hessi sur la formation ... p. 376 : وكلك

⁽١) أنظر تعليق كارل يوپر عل فكرة العدالة الحسابية والهندسية ، (الكتاب المذكور من قبل ، الجنر، الأول ، ص ٢٤٨) . وانظر أيضا :

وبفكرة المدالة الهندسية ، أو عدالة اللامساواة هذه ، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون ، كما عرضها في محاورة الجمهورية ، ويتحدد الإطار النظرى المام الذي يمكن أن ترد اليه كل أفكاره التطبيقية أو الجرئية في مجال السياسة ، وسوف يتضع لنا ، من دراستنا التالية لمض الأفكار التطبيقية الرئيسية ، أن هذه الأفكار كلها ترتد الى نفس هذا المهدأ الواحد ، وأتها تهدف قبل كل شيء الى تحقيق « الاستقرار » و « المدالة » بالمنى الذي أوضحناه من قبل عند أفلاطون .

افلاطون ونظام الرق :

من التركد أن اصرار افلاطون على فكرة النزام كل فرد للعمل اللى تؤهله له طبيعته ، وربطه بين العدالة وبين النميز الطبقى على النحو الذى اشرنا اليه من قبل ، وتعملكه بعدم تداخل الطبقات _ كل هذه أفكار تنم عن عقلية متاهبة لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لابد منها (وليس مجرد نظام اجتماعى قائم بالفعل) . فللقدمات الفلسفية النظرية التي أوردناها في القسم السابق مباشرة من هذا البحث ، تؤدى الى نتيجة ضرورية ، هى أن هناك أناسا ولدوا ليكونوا ارقاء ، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح الا له .

ولكى تكون ممالجتنا لآراء افلاطون في الرق مبنية على اساس سليم ، فقد يكون من المفيد أن نقدم إلى القارىء فكرة عامة عن حالة الرق في الينا في المصر الذى عاش فيه افلاطون ، فالتقدير المتوسط لعدد الآرقاء في العنا ، عند نهاية القرن الرابع ق ، م ، هو حوالي اربعمائة الف رقيق ، مقابل حوالي مائة الله مواطن حر (۱) ، أى أن كل مواطن حر كان يستمتع بعمل أربعة ارقاء في المتوسط ، ولم يكن هؤلاء الأرقاء يستخدمون في الخلمة المنزلية وحدها ، بل كان منهم الزراع والرعاة ، ولكن استخدامهم الاكثر شيوها كان في مجسال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المهادن ، وكان الصناع المهرة ، اذا تيسرت احوالهم ، يشترون المبيد ويدربونهم على اداء أعمالهم ، الملين أن يجيء اليوم الذي يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويعيشوا على عمل هؤلاء الأرقاء ، وقد تحدث نسقراط عن العبيد ، وربط بينهم وبين الأرض والعقار بوصفهم مصادر للدخل الذي

⁽I) G. Lowes Dickinson: The Greek View of Life. Ann Arbor Paperbacks, Michigan 1958, p. 78.

يالى بلا عمل (۱) . ومعنى ذلك أن قدرا كبيرا من الانتاج فى الدولة الاكينية كان يتم على أيدى الأراقاء ، أى على أيدى اشخاص يعيشون على هامش المجتمع ، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية . .

وعلى الرغم من أن حده الظاهرة كانت ثبينًا عاديا مالو فا بالنسبة الى المواطن الأليني ، فقد كانت تظهر من آن الآخر اتجاهات الى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التي تكفل لهم حدا ادنى من الحقوق الانسانية . وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر في عهسسود الحكم الديمقراطية . فقد عملت الديمقراطية الالينية على حماية العبيد من الماملة الشديدة القسوة ، وسحبت من السادة حق قبل عبيدهم (٢) ، أى انها وضعت تشريعات انسانية كانت تمثل تقدما كبيرا بالنسبة الى ذلك العصر .

ويكاد يكون من الوكد أن هذه الاتجاهات في معاملة العبيد الناء العهد الديمقراطي لم تلق قبولا لدى افلاطون . ذلك لان حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة ، وإيمانه المتاصل بالتفاوت الطبيعي بين الناس ، جعله يدين النظام الديمقراطي الاثيني لتهاونه مع العبيد . فهو يعدد مساوىء كثيرة للحكم الديمقراطي ، تدور كلها حول التطرف في الحرية التي تصل الي حد الفوضي ، ثم يقول : « على أن أقصى ما تصل اليه الحرية في مثل هذه الدولة ، هو أن يفدو العبيد ، من الرجال والنساء ، اللاين يشترون بالمال ، متساوين في حريتهم مع ملاكهم اللاين اشتروهم » . وشترون بالمال ، متساوين في حريتهم مع ملاكهم اللاين اشتروهم » . الديمقراطية ! ولم يكتف افلاطون بدلك ، بل اقترح وضع تشريعات لماملة العبيد (في محاورتي « السيامي » و « القوانين » بوجه خاص)، تتسم كلها بأنها اشد قسوة من التشريعات التي كانت سارية بالغمل في اليونان ، كلها بأنها اشد قسوة من التشريعات التي كانت سارية بالغمل في اليونان ،

⁽١) زينونون : ميموراييليا (اللكريات) ، ٣ – ١١ – ١ .

و A. H. M. Jones مقدس من مقال : و الرق في المام القدم الا يقلم الله جو لس Slavery in Classical Antiquity . : ف كتاب : لله Edited by M.J. Pinley, Cambridge 1960, p. 3

⁽²⁾ Cary and Hasrhoff: Life and Thought in the Greek and Roman World, p. 40, 132.

⁽ع) انظر مقال : و افرق أن تفكير أفلاطون و من تأليف Gregory Vlastos أن كتاب Slavery in Classical Antiquity من كتاب و Slavery in Classical Antiquity

على أن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفا عقليا ، لا يكتفي بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مفضلة لديه ، بل أنه يسمى إلى تقديم أساس ومبرر عقلي لها ، وبحاول جاهدا أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له . وقد اتضح لنا من قبل أن تحمس افلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ هام في فلسفته ، هو مبدأ التفاوت الطبيعي في مراتب البشر ، وضرورة محافظة الدولة على الغوارق والمسافات بين الناس . على أن هناك مبررا آخر ربما كان هو الأهم ، من وجهة نظر أفلاطون ذاته . ذلك لأن افلاطون ، كما سنرى فيما بعد ، يجعل للمعرفة مراتب ، أدفعها هو المقل ، وطيه الرأى أو الظن عصه . وهو يؤمن أيمانا جازما بأن العبيد أناس تبني معرفتهم على الظن > لا العقل > وهم في حاجة دائمة الى توجيه من الخارج ، لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو قهم مبرراتها . وكما أن الدولة لا تصلح الا اذا حكمها العقل ، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير دفة حياته الآبارشاد سيده الحر ، الذي يعتمد في آرائه ومعارفه على العقل . وإذا كان الفيلسوف ، أي ذلك الذي يسترشد بالعقل ، يستحق ان يحكم ، فان عكس الفيلسوف ، أعنى ذالك الذي عدم العقل ، لابد أن يحكم . ومن هنا كان نظام الرق يبدو في نظره امرا طبيعيه ، له مبرراته المقلية الضرورية .

واذا صحت القصة التى يرجعها كثير من الكتاب ، من أن افلاطون قد أسر بعد طرد ديونيزوم الأول له في رحلته الأولى الى صقلية ، وبيع في سوق العبيد ، لم حرره بعض اصدقائه من الفيشافوريين القيمين في جنوب إيطاليا — اذا صحت هذه الرواية فانها تكون في واقع الأمر ردا بليغا على آراء افلاطون هذه ، وهو رد لم يستطع هو ذاته ، لسوء الحظ ، أن يدرك دلالته . ذلك لاته كان من المكن أن يصبح افلاطون ذاته ، بكل أما لديه من مقل وفلسفة وحكمة ، عبدا ، وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام إلى التوجيه من مقل أرفع منه ، واذن فأصل الخطأ أنما هو الخلط بين الوضع الاجتماعي وبين الوضع الطبيعي ، أي الاعتقاد بأن تعرض المرء لظروف اجتماعية معينة تجمله عبدا ، يعني وجود نقص طبيعي كامن فيه ، ولقد كان أفلاطون بالفعل أبعد النساس عن الاعتقاد بأن الناس جميعا فادرون — اذا توافرت لهم الظروف الملائمة سال توجيه انفسهم بأنفسهم ، أو بأن التفاوت الاجتماعي بينهم أمر عارض على توجيه الفسهم بأنفسهم ، أو بأن التفاوت الاجتماعي بينهم أمر عارض على يرجع الى طبائههم ذاتها .

وهناك ، بطبيعة الحال ، شراح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابع غير الانساني الذي تتسم به نظرة الملاطون الى الرق ، على أساس ان النظام كان شائعا في الينا ، بل في العالم القديم ، وكان جزءا لا يتجزا من حياة المجتمع ، ومع ذلك فعن المؤكد أن مهمة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق، لسبب بسيط هو أن افلاطون لم يقتصر على « قبول » نظام الرق أو حتى « تبريره والدفاع عنه » ، بل لقد دعا ، كما رأينا في الفقرة المشهورة التي اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٢٦٥) الى مزيد من الصرامة في معاملة المبيد ، وعاب على الديمقراطية الألينية تهاونها وتسامحها مع المبيد ، وأتجاهها الى المساواة بينهم وبين الأسياد ، وبالفعل نجد أن كاتبا الف كتابا ضخما كرسه كله للرد على نقاد افلاطون ، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المدكورة ، وأنما أكتفى بأن يقول في صددها : « فلنضمها الى تلك القائمة المتواضعة من خطابا أفلاطون الاجتماعية » (١) سـ وهو اعتراف وأضح بالهزيمة ، أو بالمجز عن تبرير موقف افلاطون ، وأن كان يحاول التخفيف من هذه الخطيشة ، بالقول أنها ليست خيانة لمثل أعلى معترف ابه ، أو تجديدا شيطانيا ألى به مفكر له أتجاهات تخريبية في الأخلاق ، وأنها كانت « بقية من رواسب خلفها جو أخلاقي سائد في نفس نبيلة » ،

ومع ذلك فان محاولة التخفيف هذه تبدو في نظرنا غير مقنعة بدورها . ذلك الأن فكرة الرق ، بمفهومها الصارم ، لم تكن عنده مجرد انحراف « متواضع » عن موقف عام يسير في طريق مضاد ، وانما كانت ــ كما راينا من قبل ، وكما سنرى أيضا بعد قليل ــ مرتبطة أوثق الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون في شتى المجالات ، ومن غير المقول أن يكون أفلاطون ثاد « التحرف » في هذه الفكرة واتى باراء غير انسانية ، يينما قال في بقية أجزاء فلسفته باراء عكسية ، أذ أن شخصية المفكر وحدة لا تتجزا ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مصطنعة عن طريق الالتجاء الى تعبيرات مضللة « كالخطيئة المتواضعة » أو « الانحراف » .

ولا شك أن كل من يحاول تبرير موقف افلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظاما موجودا بالفعل ، وكان متفلفلا في حياة المجتمع ، وبالتالي كان من الصعب أن بنقده أفلاطون ـ أقول أن كل من يحاول الاتيان بمثل هذا التبرير يفغل حقيقتين على أعظم جانب من الاهمية :

الحقيقة الأولى هي أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيما أخسلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أكثر تأصلا وأعمق

⁽I) R.B. Levinson: In Defence of Plato, Harvard University Press, 1953, p. 176.

جدورا في المجتمع من نظام الرق ذاته . انظر اليه في محاورة الحمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتميامية رسوخا ، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل الى أبيه وكل زوجة الى زوجها ، وتأمل جراته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو إلى الغاثه ؛ مع أنه يدرك عن وعي مدى تأصل هذا النظام في النفوس ، ويمبر عن وعيه هذا في صورة تردد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض الراءه في شيوعية النساء والأطفال والفاء نظام الأسرة'. ثم انظر الى الجرأة التي نادى بها بالمساواة بين الراة والرجل ؛ حتى دعا إلى أداء النساء للتدريات الرياضية وهن عاربات الأجساد أمام الرجال ، وهو بدوره أمر يصدم بقوة ثقاليد متأصلة في نفوس الناس ، في أثينا على الأقل . كل هذه الأمثلة تدل بوضوح كامل على أن تأصل أى نظام اجتماعي وشيوهه وانتشاره واقدمه لم يكن يحول ابدا بين افلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه اذا وجد أن هلما الهدم هو الذي يتمشى مع القيم التي يدعو اليها ، واذن ، فليس لأحد أن يتلرع بالحجة القائلة أن تأصل نظام ألرق في المجتمع اليوناني هو اللى جمل افلاطون يدافع منه ، ولابد أن أفلاطون ـ بارستقراطيته المعهودة ـ كان يميل بالفعل الى هذا النظام ، فلم يكتف بالدهسوة الى الحافظة عليه ، وإنما دها إلى التزامه بعريد من الصرامة .

والحقيقة الثانية ـ التى ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا ـ هى أن عصر افلاطون وارسطو قد شهد اناسا هاجموا نظام الرق ودعوا الى الغائه او الحد من شدته ، اى أن هؤلاء المهاجمين قد أعطوا افلاطون وأرسطو اشارة تنبيه كافية ، لو كانا فى حاجة الى تنبيه ، الى مسلوىء هذا النظام وافتقاره الى الانسانية . وقد ورد فى مستهل كتاب السياسة الرسطو تص يشهد بوجود معارضة لنظام الرق فى ذلك المصر ، وفيه بقول « ان البعض برون أن حكم السيد علم . . وأن السيطرة على العبيد ، والحكم السياسى والملكى ، كما قلت فى البناية ، كلها شيء واحد . وفي هؤلاء السياسى والملكى ، كما قلت فى البناية ، كلها شيء واحد . وفي هؤلاء والحر لا وجود له الا بالقانون ، لا بالطبيعة ، وأن التمييز بين العبد والحر لا وجود له الا بالقانون ، لا بالطبيعة ، ولما كان تدخلا فى مجسرى والحيمة ، فإن فيه ظلما » (١) . ويكرس أرسطو الفصول من ؟ الى لا في الطبيعة ، فإن فيه ظلما » (١) . ويكرس أرسطو الفصول من ؟ الى لا في هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعرضين ، أى للبرهنة على أن الرق عدل ، وأنهمتفق مع الطبيعة ، وليسمجرد نظام قرضه القانون فحسب.

ولا شك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة الى

⁽١) كتاب السيامة ، الهاب الأرل ، الفصل الثالث .

الرق على أنه ظاهرة طبيعية ، والنظرة اليه على أنه ظاهرة ترجع الى العرف أو الاصطلاح الاجتماعي فحسب ، يذكرنا على الغور بالتقابل المشهور بين الطبيعة والعرف أو القانون ، وهو التقابل الذي دار حوله الصراع بين سقراط وأقلاطون من جهة ، وبين السفسطائيين من جهة أخرى . فهناك أذن احتمال كبير في أن يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير اليهم أرسطو ، ويبلل جهده من أجل تفنيد آرائهم ، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الغوارق بين البشر ترجع الى نظم اصطلح عليها المجتمع ، ولا ترجع الى طبيعة الاشياء ، وفي هده العالة يكون دفاع المجتمع ، ولا ترجع الى طبيعة الاشياء ، والتقسيم الطبيعي للبشر ، تبريرا فلسفيا نظريا لوضع اجتماعي مجحف ، ومحاولة _ قد تكون لاشعورية _ فلسفيا نظريا لوضع اجتماعي مجحف ، ومحاولة _ قد تكون لاشعورية _ فلسفيا نظريا لوضع اجتماعي مجحف ، ومحاولة _ قد تكون لاشعورية _ فلسفيا نظريا لوضع اجتماعي مجحف ، ومحاولة _ قد تكون لاشعورية _ فلسفيا نظريا لوضع وجه من يدعو الى تغيير هلا الوضع .

ومما يؤيد الفرض الذى قدمناه ، وهو أن معارضى نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين ، أن باحثا مثل « بوبر » عندما أشار الى معارضى نظام الرق في البنا ، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين السفسطائيين ، فمنهم السكيداماس عصعطائل ، وهسو تلميسة للسفسطائي المشهور جورجياس ، ومعاصر لافلاطون ، كان يقول : « لقد جعل الله الناس جميعة الحرارة ، فلا أحد عبد بالطبيعة » . ومنهم أيضا لوكو فرون Lycophon » الذى كان تلميسلا آخر لجورجيساس ، والذى يقول : « ان تفوق الأصل الرفيع وهم خيالى ، وامتيازاته لا تقوم الا على لفظ مجرد » (۱) .

واذن فقد كانت هناك بالفعل حركة انسانية تعارض نظام الرق في عصر أ فلاطون وارسطو ، وكان لدى هدين الفيلسو فين الكبيرين كل الفرص التى تتبح لهما مراجعة هذا النظام من أساسه ، ومن هنا فليس أمامنا مفر من الاعتراف بأن دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسايرة لتيار سائد يعجز المره — من فرط تأصله — عن التنبه الى مساوئه ، أو مجرد «رواسب خلفها جو الحلاقي سائد في نفس نبيلة » ، وانما كان دفاعا واميا من مفكرين كانت الديهما كل وسائل انتقاد هذا النظام ، ولكنهما آثرا الإبقاء عليه ، وتبريره ، عن عهد وسبق اصرار .

قان كان هذا هو النجاه افلاطون الحقيقي في هذه المسألة ، ألا يعنى هذا الانجاه القاء ظل من الشبك على كل ما قاله افلاطون عن الكرامة

⁽I) K. Popper: The Open Society ... Vol. I, p. 70.

الإنسانية وعن قيم الشرف والنبل والأخلاق الرفيعة أ أيكون من حقنا أن نقبل هذه التصريحات الأخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الإنسانية في أول وأهم مقوماتها ، وأكد أن هناك أشخاصا هم من الأسسياد « بطبيعتهم » أيضا أ أليس لنا أن نشك في قيمة ، وجدية ، كل مذهب أخلاقي يكون الرق عنصرا أساسيا فيه ، ومبدأ يبرره المذهب عن وعي أ

ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع الى ابداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق ، وهى على أية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية . وردنا على هذا التساؤل أن ظاهرة الرق تستحق بالفعل كل هذا الاهتمام ، لانها لم تقتصر على المجال الاجتماعي وحده ، وانعا كان لها تأثيرها العميق في صميم الفلسفة النظرية فاتها .

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها ، تؤكد أن الفلسفة اليونانية باسرها ترتبط بظاهرة المرق ارتباطة أساسيا ، أو على الأصع أن الطابع الذي اتخذته هذه القلسفة عند كبار ممثليها ، مثل سقراط وأفلاطون وارسطو ، لم يكن ليغدو ممكنا لولا نظام الرق . ذلك لأن هذا النظام ، تبعا لوجهة النظر هذه ؛ هو الذي يتبع للاحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشميل مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظرى الخالص . فهذا التفكير النظري ، من حيث امكان ممارسته ، لا يكون ممكنا الا في مبحتمم بحمل فيه الأرقاء عبء الأعمال اليدوية المرهقة عن الاحرار ، ويتيحونَ لهؤلاء الأخيرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادي ما يمكنهم من التفرغ للتفلسف النظرى الخالص . ومن ناحية اخرى ، فان مضمون هماه الفلسفات ذاته ، أعنى الجاهها ، إلى أعلاء قيم التفكير الخالص على حساب أي نشاط له صلة بالعمل المادي ، ووضع التفلسف النظري في قمة الأهداف التي ينبغي أن تسمى الشخصية الإنسانية الى تحقيقها ، كان هو ذاته المكاسا لنظام اجتماعي يقوم فيه الرق بدور أساسي ، وتبريرا لهذا النظام في الوقت نفسه . تلك أذن وجهة نظر تجعل لنظام الرق دورا اساسياً في ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذي ظهرت عليه . وفي اعتقادي أن هناك اليونانية (ولا يعني ذلك قبولها بالضرورة ، وانما يعني وجوب عسمدم تجاهلها) ، أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية ، عند اقطابها الكبار ، للفكر النظري كان مفرطا ، واحتقارها للعمل المادي بكل انواعه كان مفرطا أيضًا ؛ وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرة أساسية في حياة اليوتانيين ؛ بدليل ما أشرنا اليه من قبل ، من وجود اربعة ارقاء ، في المتوسط ، لكل شخص حر واحد من الأحرار في المجتمع الأثيني خلال الفترة التي تهمنا في هذا البحث .

واذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التي تسجل وجود ارتباط بين الطابع العسام للفلسفة اليونانية ، عند اقطابها الكبار ، وبين نظام الرق ، فان هناك وجهة نظر آخرى مكملة لها ، تؤكد وثوق العسلة بين دفاع ،أفلاطون ساعلى وجه التخصيص ساعن نظام الرق ، وبين العناصر الاساسية لفلسفته النظرية ، والرأى الذي يدافع عنه اصحاب وجهة النظر هذه ، هو أن نمط العلاقة بين السيد والعبد يمثل انموذجا يتكرد مرارا في معظم مجالات التفلسف النظري الصرف عند افلاطون .

ففي مجال النظرية السيسياسية تعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم كرارا الانموذج العلاقة بين السيد والعبد . ذلك لأن الحاكم بعثل العقل اللي يسيطر ويوجه ، والرعايا بعثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التي ينبغي أن تقمع وتكبت . ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفثات المتمارضة في الدولة الا بغضل عقل يعلو على ههده الرغبات ويخضعها لفكرته الخاصة عما ينبغي أن تكون عليه الدولة الصالحة . ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق بببت أن أفلاطون لا يرى في نظريته السياسية فارقا بين علاقة السيد يبالمبد وعلاقة الحاكم برهاياه : (١) أي أن حق الحاكم على رهاياه يناظر حق السيد هو الاتموذج اللي يمثل أنواع العكم _ وضعنها حكم الدولة .

وتمتد علاقة السبيد والعبد الى مجال الطبيعة البشرية ، فتكون الموذجا للعسلاقة بين الجوانب المختلفة لهمده الطبيعة . فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه ، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة ، حتى لا يختلط به ، والعسدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز (٢) ، أى أن نفس الحواجز والغوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر في حالة الفرد الواحد ، وعلى الجسسم أن يطبع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد . وبعبارة اخرى فان الملاقة بين

⁽I) G. Villatos: Slavery in Plato's Thought In: "Slavery in Antiquity" (or. cit.), p. 137.

⁽²⁾ B. Farrington: Greek Science, Vol. I, p. 142.

المبدأ العاقل والمبدأ الشهوى المادى في الانسان تكرار لأنعوذج العلاقة بين السيد والعبد ، وبين الحاكم والمحكوم .

بل ان هذا الاتموذج يتكرر على مستوى الكون باسره . فالكون عند افلاطون في حاجة الى مبدأ غاتي عاقل تكون علاقته بالعالم المادى أشبه بملاقة النفس بالجسم في الفرد ؛ او السيد بالعبد في المجتمع . هذا المبدأ الماقل هو أصل الوحدة والانسجام في الكون ؛ وهو الذي يضفي على عالم الاشسياء ؛ بما فيه من خلط واضطراب ؛ النظسام والمعقولية والاحكام (۱) . ولقد كان السبب الذي هاجم من أجله افلاطون الفلاسفة الأيونيين (أي الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها أولا تحتاج الى ذهن الهي يوجهها ويسوسها . ومن هنا حرص أفلاطون (في محاورتي طيماوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة جسمية سدواه على مستوى الفرد وعلى مستوى الكون سنعكم خميمة الفرد وعلى مستوى الكون سنعكم وتدبر أموره وتشفى على الاضطراب والفوضى التي تدب فيسه ، وتكون له بعشابة وتشفى على الذي يحكمه وبرعي ششونه (۲) .

وبالاختصار ، فان أنموذج العلاقة ببن السيد والغبد يتكرر على جميع مستويات فلسغة أفلاطون النظرية ، وليس معنى ذلك ، بطبيعة الحال ، أن فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسغة الافلاطونية ، ولكن من الواضع - تبعا لما قلناه - أنها تقدم الينا مفتاحا مفيدا للربط بين جوانب هذه الفلسغة ، وتلقى على بعض عناصرها ضوءا وضاحا . ولا شك في أن ادراك مدى تفلفل العلاقة بين السيد والعبد في جوانب من تفكير أفلاطون النظرى تبدو بعيدة عن مجالها كل البعد ، أنها هو مثل يوضح مدى تفلفل الافكار الاجتماعية في التفكير النظرى بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شاعرا بها في أقلب الاحيان . ومن الوكد أن للمرء كل الحق في معارضة هذه الطريقة في التفسير ، وفي التمسك بالاسستقلال المداتى للفكر النظرى البحت ، واستحالة ارجاعه الى أى مجال آخر ، الذاتى للفكر النظرى البحت ، واستحالة ارجاعه الى أى مجال آخر ، الفكر ويجمل له في نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حسابا ، والا ببادر الفكر ويجمل له في نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حسابا ، والا ببادر الى استبعادها - حتى لو لم يكن يؤمن بها - بل يجب أن يضيفها الى استبعادها - حتى لو لم يكن يؤمن بها - بل يجب أن يضيفها الى وجهات النظر الأخرى التى طالما دددتها على مسامعنا الكتب الشائمة في والمناهة في النفل المناهة المى مسامعنا الكتب الشائمة في المناهة في النفل الإدراء الله على مسامعنا الكتب الشائمة في النفل الإدراء النظر الأخرى التى طالما دددتها على مسامعنا الكتب الشائمة في المناهة في المناهة في الشائمة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في النفل الدورة المناهة في المناهة المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة المناهة المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة في المناهة المناهة المناهة في المناهة المن

⁽¹⁾ Winspear: The Genesia of Plate's Thought, p. 270.

⁽²⁾ G. Vlastos: op-cit. p. 145.

تاريخ الفلسفة ، والتي تقتصر على تفسير الفكر النظرى بمنطقة الداخلي فحسب ،

بقيت كلمة اخيرة لا أود أن أترك الحديث من موضوع الرق في السفة أفلاطون دون أن أنبه اليها . فمن المؤكد أن الصورة التي تكونها القاريء عن أفلاطون ـ بن خلال آرائه في الرق كما مرضت في هذا الفصل ـ جي صورة تفتقر إلى الكثير من المباديء الإنسانية ، وهي إقطعا تتعارض مع صورة « افلاطون الآلهي » ، كما اعتادت الكتب أن تسمى هذا الفيلسوف اللي يعده كثير من المفسرين أشبه بقديس معصوم من الخطأ . وعلى الرغم من أنني أفضل النظر إلى أفلاطون بطريقة وأتَّمية .. أي من خلال جميم هيوبه ومزاياه ـ فاني أود الا يسرف القاريء في ادانته على هذه العبوب ، وحسبنا أن نتامل المجتمع البشرى في صورته الراهنة لندرك أن كثيرا من الأخطاء التي نميبها على أفلاطون ما زالت متغشبة بيننا . فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها ، يبدو كانه ارتكب وزرا جسيمة . ولكن لنسأل أنفسنا صراحة : كم منا _ حنى المتحمسين لكل المبادىء والآراء التقدمية - يقبل.) في القرن المشرين ، وفي صميم المجتمع الصناعي الذي نعيش فيه ، أن يصاهر عاملا يدويا ، حتى لو كان اراده المادي كبيرا أ وكم منا يحث ابناءه أو اخوته _ بصدق واخلاس ـ على ممارسة المهن اليدوية ؟ ولنسأل انفسنا ، في صدد نظام الرق ، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم ، كما كان شائما حتى سنوات قليلة ، وكما لا يزال يطبق في بعض الحالات ؛ اليس الخدم بدورهم أدوات بشرية يتعطل نموها اللهنى في سبيل تحقيق الغراغ والراحة اللازمين للنبو اللهنى والنفس للمخدومين أ وأخيرا فلنسآل انفسنا : اهناك اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتبريره وبين مظاهر التفرقة العنصرية كما تمارس بصورة ظاهرة في أمريكا وأفريقيا الجنوبية ، وبصورة غير ظاهرة في أتحاء شتى من العالم أ

اننا نعترف قطعا بأن افلاطون ، بوصفه فيلسوفا متعمقا في دراسة عبوب المجتمع ، وناقدا للقيم ، قد الرتكب خطأ كبيرا حين سكت على نظام الرق . ومع ذلك فمن الواجب الا نسرف في تقده ، لأن الانسان ما زال في القرن العشرين ، وفي قلب الحضارة الصناعية الحديثة ، يرتكب كثيرا من الأخطاء التي يعيبها عليه ، بل يدافع عنها ويسمى الى تبريرها في كثير من الأحيان .

الشيوعية في التملك ونظام الأسرة :

من الظواهر التي تبدو غريبة بحق في تفكير أفلاطون ، أنه يجمع بين آراء محافظة الى أقصى حد ، كالتمييز الطبقي الحياد والرق ، وآراء معطرفة في ثوريتها ، كشيوعية التملك ، وشيوعية النساء والأطفال . ذلك لأن هائين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضا حادا في نظر الإنسان الحديث . ولابد أن أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف أساسة عن النوع الحديث منها ، بدليل تمكنه من الجمع بينها وبين بقية المناصر المحافظة في فلسفته .

وبالغمل يتضع لنا عند اختبار آراء الخلاطون الشيوعية أنها تختلف تماما ، من حيث دو(فعها بووسائلها وغاياتها ، عن كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع . فعن الملاحظ أولا أن شيوعية الفلاطون هي نظام يسرى على طبقة واحدة في المجتمع ، هي طبقة الحكام والحراس ، وهي أقلية ، أما عامة الناس ، من تجار وصناع وأرباب مهن ، فلا يقول عنهم افلاطون شيئا كثيرا في هذا الصدد ، ويدل القليل الذي يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المالوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يدكر .

واذن ، فآراء افلاطون الشيوعية لا تسرى على عامة الشعب ، وهذا الله شبك فارق أساسى بينها وبين الشسيوعية الحديثة التى تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها . بل أن مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد : أذ يمكن القول أن ما نسميه في عصرنا الحديث بالراسماليين وكباد التجار والاقطاعيين ، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة ، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأجيرين . هؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الانتاج ، والفلاحين وغيره منها شيء على الاطلاق . وليس ذلك راجعا الى أيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة ، بل هو مجرد أهمال لها واحتقسار الشأنها . فهو يتركها تتصرف كما تشاء ، بل ويترك لها راسمالها دون أن يمسه ، وكل ما يريده منها الا تتعدى على غيرها من الطبقات ، أى أن تحرص على النزام مكانتها الاجتماعية ، ولا تتطلع الى حياة الحراس أو الحكام . وبعبارة أخرى ، فأن النظام الذى يسمى أفلاطون إلى أقراره في دولته المثلي لا شأن له بأفراد هذه الطبقة ، التي تضم العمال واصحاب الأعمال والمهنيين معا ، وأنما هو نظام موجه إلى القلة التي تحكم الدولة وتحرسسها .

فقد أراد أفلاطون أن يقتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرفيعتين في المجتمع ، ذلك الشعور بأن ﴿ هَذَا مَلَكُ ﴾ وهو الشعور

الذي يولد الفرقة والبغضاء بين الناس ، لذاد أن يكون كل شيء مشاعا بين أفراد هذه الطبقة المختارة ، حتى يضمن وحدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى اهمية الوحدة والاستقرار في تفكيه) . والحق أن هسده الشيوعية التي تسود الطبقة العليا ، والتي يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت أو اللهب أو الغضة (اكتفاء بما في نفوسهم من معدن نفيس) هي بالفعل أقرب إلى الحرمان منها إلى الوفرة . ومن هنا لم يكن من المستفرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام وثني للرهبنة ، يفرضه افلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المفريات التي تبحث الفرقة بين الناس (۱) .

وهكذا بمكن القول أن حملة أفلاطون على الشراء سبين طبقة المحكام والحراس سلا ترجع الى أبة رغبة في أقرار المدالة الاجتماعية ، أو في تحقيق المساواة بين الناس ، أو التقريب بين الطبقات ، وانما ترجع فقط الى رغبته في زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على الكمل وجه ، وبدلك يختفي التناقض الذي لاحظناه من قبل بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطبقية ، وبين دعوته الى شيوعية التملك ، فهو في هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقي للحراس ، ولا يعيشون الا من أجل المال . وبعبارة أخرى ، فهناك نغمة أرستقراطية توية في دعوته هذه الى الشيوعية بين الحكام ، أذ يبدو _ كما يقول سارتون _ أن سخط أفلاطون على الثروة أنما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهها « بأغنياء الحرب » ، أو « معدلي النعمة » . « إقاذا كان في وسع المال أن يغضي على التمييز الطبيعي بين ذوى الأصل العريق وغيرهم ، فعندئل يجب أن يختفي المال » (٢) ، بحيث يكون الهدف في هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا الغاؤها .

Lachieze-Rey: Lea idées morales ... p 130-131 : انظر مثلا : Nettlesphip: Lectures on the "Republic" of Plato, p. 170, : وانظر أيضا : (2) Sarton: A Hist: of Science, Vol. I, p. 412,

المتم ليحيوا حياة صارمة متقشيفة ! لقد أحسن « باركر » التعبير عن هذا النقد ال قال: 3 تظل شيوعية افلاطون ؛ في صورتها الفعلية ؛ نظاما مكن السميته ٥ بنصف الشيوهية ٤ . فهي ليست نظاما للمجتمع كله ١ وانما هي تؤار في أقل من نصف سكان المجتمع الذي تنتمي اليه ، وأقل كثيرا من نصف ثروته . وهناك صعوبتان تغترضان هذا النظام ، احداهما عملية : فكيف يمكن عملية الجمع بين نظام شيوعي ينفرد به جـــزه من المجتمع ، وبين نظام الملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر أ يبدو ان افلاطون ، بعد أن حمل على نظام « دولتين » داخل الدولة ، يعود الى نفس النظام الذي حمل عليه ، وبعد أن حمل على عوامل بلر الفتنة ، خلق دولة بدعو تركيبها الى الانقسام . فاذا كانت الملكية الخاصة هي علة الانقسام ، فلم يظل معترفا بها بين افراد الطبقة الثالثة ؟ انها ستولد الشقاق في هذه الطبقة ، وقد لا يكون في وسع الحراس ، الذين حرموا من الوسائل المادية ، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيارة المكية . كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية ، محرومة من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها ، أن تفهم أو تسيطر على دواقع الناس العاديين وأفعالهم ١١) .

وهكذا يبدو أن هناك بالغمل استحالة عملية في تطبيق هذا النظام الشيوعي الذي يسرى على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظا بملكيته الخاصة كما يشاء . ويبدو أن مثل هذا النظام ، الذي اراد به أفلاطون أن يحقق الوحدة والاستقرار في المجتمع ، يؤدى إلى عكس الفر في المقسود منه . وعلى ذلك ، فإن هذه الشيوعية الجزئية تثير من المشكلات اكثر مما تحل . فإذا حاولنا أن نجد حلا لهذا الإشكال ، فإن يمكننا أن نجد حلا لهذا الإشكال ، فإن يمكننا أن نجدى اليه في محاورة الجمهورية ذاتها ، بل قد يكون الحل في ذلك النص من محاورة القوانين الذي يقول فيه افلاطون :

« أن المدينة التي ينبغي أن تحتل الكلفة الأولى ، وكذلك الحياة المدنية والقرانين والسنن التي ينبغي أن تعد هي الأفضل ، هي تلك التي تحقق في المدينة بأسرها ، على أكمل وجه ممكن ، المثل القديم القائل أن كل شيء مشاع بحق بين الأصدقاء . أجل ، فحيثما يحدث ، اليوم أو في أي يوم آخر ، أن تكون النساء مشاعا ، والأطفال مشاعا ، وكل الانسسياء ألى يوم آخر ، أن تكون النساء مشاعا ، والأطفال مشاعا ، وكل الانسسياء المفيدة مشاعا ، ويحاول المرء أن يلغي من الحياة كل ما يسمى خاصا ، بحيث أن نفس ما يعد خاصا ، بكل شخص معين ، كالعبنين والأذبين والبدين ،

⁽I) Greek Political Theory. p. 249-250.

يفدو مشاعا قدر الامكان ، ويصبع الكل كانهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك ، ويستحسنون ويستهجنون نفس الأسسياء ، ويستحسنون ويستهجنون نفس الأسسياء ، ويشمرون في الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام ؛ وحيثما يتسنى ، بفضل القوانين أو العرف ، أن تكون المدينة كاملة الوحدة سهناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوقه من القمم ، ولا يمكن أن يعلو عليها شيء . فاذا ما عاش آلهة أو أبناء آلهة ، في مكان ما ، في مدينة كهذه ، فانهم قطعا بعيشهم هذا واضون ، ومن ثم كان من الواجب عدم البحث عن اتموذج آخر للحياة المدنية ، والسمى اتلا الطاقة الى الاقتراب من هذا الأتموذج آفر

هذا النص يمثل فكرة لم يتأبعها أفلاطون ، لا في محاورة القوائين ولا في الجعهورية ، ولكنها ربعة كانت هي المخرج الوحيسة من المازق السابق : مازق وجود نظامين اقتصاديين متناقضين داخسل الدولة الواحدة . إفهو هنا يتحدث عن نوع مطلق من الشيوعية ، يكون انموذجا للمدينة بأسرها ، بل للحياة المدئية بوجه عام ، لا لطبقة واحدة فيها . وهو يحلل فكرة المشاع في ذاتها ، لا في تطبيقها على فئة معينة في ذاتها . ومع ذلك فهذا النص ، كما قلنا ، يمثل عنده فكرة منعزلة ، تصطدم ببقية الأفكار التي عرضها في محاوراته بالفعل ، ولا يمكن أن تعد تعبيرا نهائيا عن كرائه في هذا الموضوع .

على أن شيوهية التملك ، عند أفلاطون ، لا تقتصر على المجسسال الاقتصادى وحده ، وأنما تمثد الى مجال الاسرة بدورها بيل أن البعض يرون أن شيوعية الاشخاص كانت عنده أهم من شيوهية الاشياء (١) . وفي هذا المجال بدوره نجد أن أفلاطون قد تقدم باراء تبدو منفرة إلى أبعد حد للدهن الحديث ، ولابد من أجل أدراك مدى ملاءمة هذه الآراء للمصر الذي عاش فيه ، من أن نقدم عرضا سريعا لأحوال الأسرة في المجتمع الذي القديم ، ، وفي المجتمع الاليني بوجه خاص .

فمن العقائق المعترف بها أن المجتمع اليسوناني القديم كان مجتمعا « رجوليا » قبل كل شيء ، وكانت المرأة فيه تعيش على الهامش ، فهي من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتماداً تاما ، ولم يكن يسمح لها

⁽I) Auguste Deschamps: L'idée communiste chez Platon (Revue d'histoire économique et sociale), Paris (M. Rivière) 1931. p. 8.

بممارسة اى عمل مستقل . ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من فرص التعليم _ الا في حالات قليلة _ ولم يكنلها حق الاقتراع آو الاشتراك في شئون الحكم ، بل كان جهدها ينصرف الى آداء الاعمال المنزلية وحدها (۱) . وكانت حيالها المقلية على وجه المعوم محدودة للفاية ، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقا عقليا بالمعنى الصحيح ، بل أنه لم يحاول أن يمنحها فرص الترقى والنهوض بلااتها . ولم تكن المرأة اليونائية تحاول أن تحضر مجالس الرجال ومنتدياتهم ، بل كانت مستبعدة منها تماما . ولقد أوضح لا يوزانكيت » ملكى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله : « في حفل المشاء المادى كان الأشخاص الذين يلفت جمالهم الانظار هم الشبان»(٢) . لللك كان من الطبيعي الا تشترك أية أمرأة في المحادثات والندوات التي وصفها أفلاطون ، بكل تفاصيلها ، في محاوراته ، أذ أن الجو السائد لم يكن يسمح لها على الاطلاق بالاشتراك مع الرجال في هذا النوع من النشاط .

قى مثل هذا الجو دها افلاطون الى مساواة المراة بالرجل في جميع الأعمال ، حتى المسكرية والسياسية منها ، مع اختلاف فى درجة اشتراكها بطبيعة الحال . فهل كانت دعوته هذه الى اشتراك المراة مع الرجال فى كل الأعمال تمبيرا عن رغبته فى تحرير المراة ورفع مستواها ! من المسلم به أن افلاطون كان يعترف بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات اساسية فى النظم السائدة ، بدليل أنه جعل من هسده الدهسوة و موجة » من الموجات الثلاث التى كان يتردد فى التصريح بها لعلمه بعدى ما ستلقاه من معارضة . ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو الى هذا النبوع من المساواة تأكيدا منه لحقوق المراة ، أو بدافع الشعور الانساني نحوها . بل ان السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان المبراة من الرجل .

ذلك لأن جميع الأوصاف التي أراد افلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هي أوصاف «رجولية» - كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهي عادية أمام الرجل ، أنه يريد أن يلغي وجود المرأة بوصفها

⁽¹⁾ La Rue van Hook: Greek Life and Thought. Columbia University Press, N.Y., 1948, p. 108-109.

⁽²⁾ B. Bounquet: Introduction to Plato's Republic, p. 19.

امراة ، ويود أن يراها تختلط بالرجال وكانها واحد منهم ، دون فارق بين الجنسين ، وهو لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمراة مبنية على المشاعر الفردية ، بل أنه يريدها علاقة لا شخصية ، لتم في مواسم معينة ، بين الاشخاص اللين تختار الدولة كلا منهم للآخر ، دون أن يكون للاختيار الشخصى أي دور في اتصالهم ، وهو يلهب في اتكاره للطابع الشخصى في علاقة الرجل بالمراة الى حد القول أن أي على ينجبه رجل وأمراة لم تجمع بينهما الدولة ، أو في غير المواسم التي تحددها الدولة ، ينبغي أن يعد لقيطا (٢١٦) ، فالعلاقة بين الرجل والمراة هي عنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التي يريد مربى الماشية تحسين نسلها ، ويجمع بينها تبعا لهذه الغاية وحدها ، وهو يصل في ازدرائه للعشاعر الطبيعية للمراة ، وهي اساله كرامتها ، الى حد القول أن المحارب الشجاع ينبغي أن يكافا على بسخلته بمزيد من النساء أو من « حقوق التناسل » (٢٦٨) ، وعلى على بسخلته بمزيد من النساء أو من « حقوق التناسل » (٢٨٨)) ، وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذي تكون فيه مجرد وسسيلة لكافأة الشجمان من المحاربين ا

وفي مقابل ذلك تحفل محاورة الجمهورية ، وغيرها من المحاورات ، بالنصوص التي تدل على أن الحب الحقيقي في نظره هو الحب بين الرجال ، أي ما يسمى في المصطلح الحديث بالجنسسية المثلية بماثمة في المجتمع اليسوناني ومن المعترف به أن الجنسية المثلبة كانت شائمة في المجتمع اليسوناني القديم ، لاسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين علاقات شخصية وثيقة الا مع رفاقه في الحرب أو في المدراسة أو الأسواق أو الاماكن العامة ، وهم دائما من الرجال ، لأن النساء ، كما قلنا ، كن مستبعدات من هذه المجلات ، ومن المعترف به أيضا أن شخصيات يونانية كبيرة قد أعربت عن احترامها لهذا النبط من العلاقات المجنسية مثل يوريبيدس وسولون (١) ، وهنام قرائن تدل على أن افلاطون كان يعد هذه المسلاقات تعبيرا حقيقيا عن الحب ، وقد حرص ١ جورج سارتون » على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم عن أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقسدر الامكان ، ويمحو تلك المسسورة و المثالية » أدر به الني توارئتها البشرية منذ عشرات القرون ،

فقد أشار سارتون الى أن الحب الحقيقى ، في محاورة « المادبة » ، هو ذلك أللى يطلق عليه أفلاطون اسم : الحب الحقيقي للصبيان orthon من المراة يفعل ذلك دون عاطفة ، paiderastein

⁽I) Levinson: In Defence of Plato, p 87-82.

يل بشوب حديثه عنها في معظم الأحيان شيء من الكراهية ، ويقسسارن سارتون في هذا الصدد بين المشهد الذي يصف مسلك زوجة سقراط (زانتيم - Xanthipps) في السماهات الأخيرة قبل موت زوجها) عند كل من زينوفان (في كتاب لا الذكريات Memorabilia) ونفس المشهد في محاورة فيدون الأفلاطونية ، فيلاحظ العطف والرقة الذي يشوب الوصف الأول ، والقسوة المفرطة التي يتسم بها الوصف الثاني ، حيث لا يكترث سقراط بنواح امراته ، ويطلب من حوله اخراجها وهي تبكي وتلطم خدیها ، ثم یتحدث سقراط بمجرد خروجها فی موضوع آخر ۱ (۱) فاذاً اضفنا الى ذلك دعوة افلاطون في « الجمهورية » الى الغاء الأسرة ، وانكاره قدسية الزواج والمشاعر الماثلية المالوفة ، لكانت في ذلك كله قرائن قوبة على أن افلاطون لم يكن يكن للمرأة مشاعر طبيعية ، وكان كارها للنساء بمعنى 'ما ، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفا الى ابعد حد . بل ان سارتون يحمل بشدة على شراح افلاطون لا ببدونه من نفاق ف محاولة اخفاء هذه الجنهسية المثلية عنده : الا يتحدلون من « المحبوب » على نحو يحتمل معنى الرجل أو المراة ، على حين أن التركيب النحوى اليوناني لا يترك مجالا للشك في أنه يقصد الرجل . ويذهب سارتون الى أن المجتمع اليواناني ، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه ، كان حتما يبدى مزيدا من الاعتراف بالجنسية المفايرة ، ولولا ذلك لانقرض النوع كله ، ولابد في رأيه ، إن الأوساط الأرستقراطية الخاملة التي كان أفلاطون يعيش فيها هي التي كانت تمارس هسما النوع من الملاقات ، أما الإنسان اليوناني المادي فلابد انه لم يكن مختلف في هذا الصدد عن انسان اليوم.

وأخيراً ، فهناك دليل آخر لابد أن نشير اليه ، وهو أن اظلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا ، ولم تعرف عنه أية علاقة نسائية ، ولم يحاول بالطبع أن ينجب اطفلا . وأقد حاول « ليفئسون » الدفاع عن افلاطون في هذا الصدد أيضا ، فقال أنه كان يشعر بنفسه غريبا في مجتمعه ، ولم يشا تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر ألى الفضيلة حتى لا يفسد أطفائه بدورهم في هذا المجتمع ، ويرى أنه أو كان قد عاش في مدينته الفاضلة بدورهم في هذا المجتمع ، ويرى أنه أو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا ألى تكوين أسرة وانجاب أطفال (٢) . وهلما دفاع غريب حقا ، لأن مدينة افلاطون الفاضلة قد الفت الأسرة تماما ، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكون فيها أسرة أ وفضلا عن ذلك فقد كان

⁽¹⁾ Sarton: op. cit. p. 424-425.

⁽²⁾ Levinson (op. cit.), p. 116-117.

ا فلاطون يعتقد أنه هو المربى الآكبر لليونان ، فلعاذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة ؛ وكيف استطاع أن يكون مدرسية كاملة متشبعة بتعاليمه في « الأكاديمية » ، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه ، لو جاءوا ، لابد أن يفسدهم المجتمع ؟

ببدو أن الاحتمال المرجع هو أن افلاطون كان ، بمعض اختياره ، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية ، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظرته الى الأسرة بأكملها . ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس ، بدليل ذلك الطابع الشاذ الذي أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المواسم التي تحددها الدولة ، ومع الشخاص لا شان للفرد باختيارهم .

ومع ذلك قان الفلاطون لم يعدم ، في هذه الحالة بدورها ، مدافعين ا يبررون موقفه . فشارحه الشهور لا تيلور » يرى أنه لا توجد في محاوره ا الجمهورية شيومية للنساء بمعنى إباحة العلاقات الحرة بين الجنسين ، بل أن دوافع الجنس تخضع في هذه المعاورة لقبود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في الجنمعات السيحية ، فهو يرى في قصر العلاقات بين الجنسبن على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة _ يرى في ذلك عزوفا وزهدا قد يكون أقسى من ذلك الذي يفرضه على نفسه الراهب اللي ياخل على عاتقه أن يتعقف (١) ، أذ أن الكبت المتقطع قد تكون اقسى من الكبت المعالم . بالمثل يرى ١ ديشان ٢ أن الدافع الي فكرة شبوعية النساء نوع من الزهد ، لا الاباحية ، اذ أنها في رأى أفلاطون ، هي الوسيلة الوحيدة التي تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها (١) . وفي اعتقادي أن هذا النوع من الدفاع ـ ولا سيما في حالة « تيلور » ـ بدل على مدى الخلط الفكرى الذى يقع فيه الكثاب عندما تكون نظرتهم الى اللاطون ــ من الأصل ــ متجهة الى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب . 'فالهدف من هذا الدفاع هو افناع القارىء بأن اتجاهات ا فلاطون في هذا الصدد. كانت اكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها . وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العلة أو الأخسلاقية تتحدد نبعا « لعدد مرات » ممارسة الجنس ، ولم يفكروا على الاطلاق في و طريقة » هذه الممارسة ومه فيها من افتقار تام الى المشاعر الانسانية ، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والراة معا .

⁽¹⁾ Taylor: Plato, the Man and his Work, p. 278.

⁽²⁾ Deschamps: L'idée communiste chez Piaton, p. 8.

وعلى أنة حال ؛ فاتى أعتقد أن نفس الهدف الذي كان يرمى اليه أفلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفا متناقضة مع الوسائل التي أقترحت لتحقيقه . فهو يود الغاء الاسرة الصغيرة من أجل تكوين الاسرة الكبيرة ، او على الأصح لكي تصبح الدولة كلها اسرة واحدة . اي ان أ الجاهه الحقيقي كان ضد (الانقسام » و (التنافر » في المساعر العائلية ، أما الشميمور الماثلي ذاته فهو يريد الاحتفاظ به ، ولكن دون تنافسي أو أثانية بين الأسر بعضها وبعض ، ووسيلة تحقيق هذا الهدف هي أن تمتد المشاص الماثلية بحيث تشمل الدولة كلهة ، أي الفاء الحا. الفاصل بين المجتمع العائل والمجتمع المدنى أو السياسي الكبير ، ولكن ، كيف مكن أن تظل الشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير ؟ وهل بظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس أقيمتها ، ونفس معناها ، ونفس قوتها ، اذا توزمت على نطاق الدولة بأسرها ؟ ألن يؤدى تشتتها على هذا النسو الى ضياعها بعد جيلين أو للاثة ؟ من المؤكد أن نقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لابد أن يؤدى إلى تغيير أساسى في طبيعتها ، وربما إلى اختفائها تماما ؛ لأن الذي يصبح 3 أخا " للجميع لن يعود أخا لأحد ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن الجميع أو والد الجميع . الا يظل من الناس يعتقدون أنهم جميعا أبناء « آدم وحواء » ، دون أن يحسول ذلك بينهم وبين الافتتال ا

الواقع أن أفلاطون ألنى نظام الأسرة ، مع الاحتفاظ بالشاهر المرتبطة بهذا النظام . وهو قد تصور أن هذه المشاهر ستظل على ما هى عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة . فهو أذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرة الحالى (وهي المشاعر) ويطبقها على نظام جديد كل الجسدة قد تختفي فيه العناصر القديمة تماما ، أو تحل محلها عناصر مختلفة . بل لقد كان أفلاطون حريصا على منع زواج المحارم : فهو يمنع زواج الشبان والمشابات في فترة معينة خشية أن يكونوا أخوة أو أبناء . وهذا التحريم بدوره مستعد من نظام الأسرة الحالى ومرتبط به . وبالاختصار ، فأن أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقا مع نفسه في دعوته ألى الغاء نظام الأسرة ، بل أنه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه المقترح جنبا ألى جنب ، وكون منهما مركبا ينغر منه العقل والماطفة معا .

فكرة الملك الغيلسوف :

تمثل هذه الفكرة أمتى 3 الموجات » الثلاث التي يعلم افلاطون انه يصدم بها اللحن المادى ، والبعدها من التحقيق . ولكنها مع ذاك اخطر

الأفكار التى يتضمنها عرضه لمالم مدينته الفاضلة ، اذ أنها هى الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التى ارادها اللاطون . ذلك لأن شرور المالم ب كما اعلن افلاطون فى نصى يمكن أن يعد قمة وتتويجا للجسزء السياسى من المحاورة ، وربعا للمحاورة كلها به لن تنتهى ، ولن يعرف المعالم استقرارا ، مالم يصبح الفلاسفة حكاما ، أو يتحول الحكام الى فلاسفة .

وعلى الرغم من أن افلاطون لا يحدد أى الأمرين هو الأفضل في نظره: أن تعهد مقاليد الحكم الى الفلاسفة ، أو أن يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها - فان السباق العام لتفكيره لا يدع مجالا للشك في أنه يفضل الأمر الأول . فالحالة المثلى هي تلك التي تعهد فيها الدولة بزمام الحكم الى تلك الفئة العليا من أبنائها ، الله ين يطلق عليهم اسم الفلاسفة . ولا جدال في أن جزءا كبيرا من محاورة الجمهورية قد كرس لتحقيق مقدا الهدف: أذ يعرض أفلاطون نظاما مفصلا للتربية ، يشتمل على مراحل متدرجة تنتهي آخر الأمر الى أعلى المراحل ، وهي تعليم الديالكتيك ، الذي هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف . غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق أولا ، ثم لتوليه مقاليد الحكم (١) . لذلك كان لواما على أفلاطون أن يبحث ، أولا ، ثم لتوليه مقاليد الحكم (١) . لذلك كان لواما على أفلاطون أن يبحث ، فمن الوجهة العملية ، عن الحل الآخر سه بوصفه أفضل حسل بديل . فيا دامت الدولة المثلي غير متحققة ، فلا مغر من البحث عن ملك يصلح فيلسوقا . ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكردة في صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل الى مبادئه الفلسفية .

فمن هو الملك الفيلسوف عند افلاطون ؟ لعل اول تفسير يطرأ على الله في صدد هذه الفكرة ، هو أن أفلاطون كان يهدف منها الى تأكيد أهمية المعرفة والعلم في تدبير شئون الحكم : وتبعا لهذا التفسير ، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن جكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيا على الشروة أو القوة المادية الفائسة ، وأن اصلح انواع الحكم هو ذلك اللي يرتكز على المعتل وعلى المعرفة ، ولا شلك أنه لو كان هسله هو هدف أفلاطون ، فانه يكون بذلك قد أشار الى حقيقة خالدة ما زال لها في القرن

⁽١) يلاحظ وجود نوع من النور المنطق في تفكير ألملاطون في هذا الصدد: فالنولة المثل لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاصفة ، والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدى الفلاسفة إلا إذا تحققت النولة المثل ، التي هي وحدها التربة الصالحة لظهور هؤلاد الفلاسفة الحكام وإمدادهم إصدادا سليا.

العشرين من الضرورة ما كان لها أيام افلاطون . فالعلم ، والمعرفة ، والعكمة ، بأوسع معانيها لله يمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب للها زالت شروطا أساسية لكل حكم سليم ، وما أحسب أن مضى الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئًا .

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه الى ضرورة اعطاء اهمية اساسية للعلم والمعرفة في عملية الحكم فحسب الحق أن تحليل هسله الفكرة في ضوء السياق العام لتفكير افلاطون ، ولا سيما في الميدان السياسي ، كفيل باقناعنا بانه كان يرمى الى هدف مختلف الى حد بعيد . صحيح أنه كان من الوجهة السلبية ، يحمل على حكم الثروة أو القوة المادية ، بل لقد فرض على حكامه نظاما مسارما لا يتمتعون فيه ياية ملكية خاصة ، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بادارة شئونها _ وهلما بعنى أنه لا يريد حكاما يرتكزون على قوة المال أو السلاح . وصحيح أيضا أن فلاسفة الملوك ليسوا حكاما وراثيين ، وأن من المكن _ نظريا _ أن يكونوا في الأصل منتمين الى أية طبقة اجتماعية . ومع ذلك كله فالأمر الؤكد أن الفيلسوف الملك عند الخلاطون حاكم مطلق ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

فالحاكم عند افلاطون وصى على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحق ان من آكثر التشبيهات لكرارا في محاورة الجمهورية ، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعى ، وهو تشبيه لم يصدر عن افلاطون اعتباطا ، بل كانت له دلالته بالنسبة الى نظرة افلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفطه الحاكم للمحكومين . فالحكم عنده حكم مطلق ، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من انفسهم ، لأن المحكومين لو تركوا لانفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا انفسهم موارد التهلكة . فالحكم اذن توجيسه وارشاد مستمر ، قد يعتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة النساس . وارشاد مستمر ، قد يعتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة النساس . من أمرهم شيئا ، وهم في حاجة دائمة الى من يأخب بيدهم وينير لهم طريقهم ، وبعبارة أخرى ، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة طريقهم ، وبعبارة أخرى ، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة من الجانب الاكور فحسب .

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصوره في حالة الحكام العلايين ، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة ؟ أو بعبارة أدف ، هل تتمشى هذه الطريقة في الحكم مع طبيعة الفيلسوف اذا أصبح

حاكما أ لابد للاجابة عنهدا السؤال من أن نذكر انفسنا بطبيعة الفيلسوف كما حددها أفلاطون ذاته ، ثم نفكر في مدى انطباق هذه الطبيعة على الطريقة التي أداد أن يجعل الفيلسوف يدبر بها شئون الدولة .

ان الغيلسوف عند افلاطون هو لقبل كل شيء مفكر باحث عن الحقيقة ، وليس شخصا ه يملك الحقيقة » . انه في حالة سعى مستمر ، وبحث لا ينقطع ، والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط ، اللي كان يؤكد دائما انه لا يعلم شيئة ؛ وانه يستخلص الحقيقة من اذهان الآخرين ، فالفيلسوف الحق فيس هو ذلك اللي يفرض آراءه على الآخرين ، وبدعي أنه أعلم الجميع ، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يقوق تصيبهم ، وانما هو ذلك اللي يعرف كيف يشارك الآلخرين في ذلك السمى الدائب اللي لا تبلغ الحقيقة الا به .

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكما بالمنى الذى حدده اقلاطون للفظ الحكم أ هل يقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها لاناس لا يملكون الا أن يطيعوه أ هل يوخى أن يعطى من جانب واحد ، دون أن ياخذ شبيئا من الآخرين أ من الواضع أن صفات الحاكم وصحفات الفيلسوف ، كما حددها افلاطون في كلتا الحالتين ، لا تنسجمان . فالحاكم عنده لابد أن يكون دكتالورا ، أو حاكما مطلقا . على أن دكتالورية الفيلسوف مستحيلة ، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد النساس عن الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين . وفي اللحظة التي يكتسب فيها الفيلسوف هلا الطبع ، أي يصبح حاكما مطلقا ، لا يعود فيلسوفا بالمنى الصحيح . وأذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفا بمعنى ، وحاكما بمعنى آخر ، ولكنه فيمن أن يكون هذا وذاك في آن واحد ، وبمعنى واحد ، اذ أن الفيلسوف الذي يحكم حكما مطلقا لابد أن يكون شخصا متناقضا مع نفسه .

وكما قلنا من قبل ، فإن افلاطون لم يتصور الحكم الاعلى أنه حكم مطلق . فهو يوجه اعنف الحملات الى الديمقراطية ، التى تصل الحرية فيها الى حد الغوضى ، بل تكاد الحيوانات فيها تشق عصا الطاعة على اصحابها وتسبير فى الطرقات بلا ضابط . وهو لا يقبل نظاما للحكم يقوم على اساس تبادل الواى بين الحاكم والمحكوم ، اذ أن هذا النظام ديمقراطى ، أى مرادف للفوضى فى نظره ، ولقد راينا من قبل أن اساس المدالة عند أ فلاطون هو أن يؤدى كل وظيفته ، دون أن يتدخل فى عمل فيره ، وأوضحنا كيف أن افلاطون دها الى تأكيد هذا المنى فى المعان الناس من طريق اسطورة و ه اكلوبة ٤ يقال فيها للتابعين والمحكومين أنهم من معلن اخس ، اى من اصل آكثر وضاعة ، حتى لا يتطلعوا الى من هم الحلى

منهم في السلم الاجتماعي ، ولكن ، إلا يتعارض ذلك كله مع رسسالة الفيلسوف كما يعددها افلاطون ؟ أمن اللائق بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط الى مرتبة القطيع ، وحرم من كل فرصة المهارسة التفكير في أى موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة ؟ وهل يقبل الفيلسوف أن يكون هو المصدر الوحيد للحكمة ، وأن يكون ممظم أفراد المجتمع مفتقرين الى فرص اكتساب الحكمة ؟ وهل يرضى الفيلسوف أن يقنع الناس بهذا الوضع الفريب عن طريق ١ أكدوبة » ، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح ، أى بمساعدة الحراس أذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد ؟

لا شك في أن النظرة النربهة الى الامور تؤكد لنا أن أفلاطون لو كان متسقا مع نفسه لدعا الى أن يكون الحكم ديمقراطيا . ذلك لان الأسلوب الديمقراطي هو أقرب أساليب الحكم الى طبيعة الفيلسوف: ففيه مساواة بين الأذهان ، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون الى تحقيق غاية واحدة ، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم . واذن فالطبيعة الفلسفية المحقة ، على نحو ما حددها أفلاطون ، تجد في نظام الحكم الديمقراطي أفضل تعبير عنها أ. ولو كان لزاما على الفيلسوف ، كما عرفه أفلاطون ، أيختار النظام الديمقراطي أن يختار النظام الديمقراطي .

ومع ذلك ، فهناك اعتبسالات عملية اخرى كان من الضرورى ان تصطلام بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطي . فمن ابن يكتسب الفيلسوف الفراغ الذي يتبع له الانصراف الى التامل ، لو كانت الديمقراطية ـ التى تستتبع تحرير العبيد او تخفيف قيودهم حى النظام السائد أ واذا كانت هناك مجموعتان من الناس ، احداهما تعيل بحكم اوضسامها الاجتماعية الى الديمقراطية ، والاخسرى الى الاليجاركية أو الارستقراطية ، فابهما ستكون أقدر على ممارسسة التفلسف النظرى أ يبدو أن هده الاسئلة تعبر عن مازق وقعت فيه النفسفة اليونانية : فهى في روحها أكثر تمشيا مع الديمقراطية ، وبالفعل الفلسفة اليونانية : فهى في روحها أكثر تمشيا مع الديمقراطية ، وبالفعل الوجهة العملية لا تودهر الا في داخل الطبقة الأرستقراطية ، وبالفعل نجد أن العدد الاكبر من تلاميد سقراط كانوا من هذه الطبقة ، لاتهم هم وحدهم الذين كان لديهم من الفراغ ، ومن الأمان المادى ، ما يتبع لهم أن يستمعوا إلى المناقشات النظرية لامتاذهم ، وباخلوها ماخل الجد .

ولقد أدى تطور الأحداث إلى زيادة الهوة الديمقراطية وبين الفلسفة الساعا: ذلك لأن الديمقراطية الألينية أدانت سقراط بتهمة افساد عقول الشباب ، أي ظهور عدد كبير من الطفاة والخونة من بين تلاميده

- وهي حقيقة تاريخية مؤكدة - وكان اعدام سقراط في واقع الامر رمزا للتباعد النام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفي النظرى . ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عـــدوا للديمقراطية ، وداعية الى الأرستقراطية .

وبالاختصار ، فإن الفيلسوف اذا شاء أن يكون حاكما يطبق في حكمه مبادىء الفلسفة الحقة ، فلابد له أن يحكم بطريقة مخالفة لتلك التى دعا اليها أفلاطون : اعنى طريقة الرأعى الذى يرشد القطبع ويوجهه . فأقرب الطرق الى طبيعته هي طريقة الحكم الديمقراطي ، حيث تكون عملية الحكم قريبة الشبه من عملية الحوار الديالكتيكي التي يكون فيها قوام الفلسفة . ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلا . ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف هند أفلاطون فكرة تمزقها تناقضاتها الداخلية .

الطابع المام لتفكر افلاطون السياسي :

يضم التفكير السياسى عند افلاطون عناصر تبدو فى نظسر الانسان الحديث متناقضة فيما بينها ، فمن المستحيل ادراج مدينته الفاضلة ضمن أى تصنيف من التصنيفات المالولة في عصرنا الحالى ، ولو تاملنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا أن منها ما يمكن أن يوصف بلغه يتمشى مع أحدث الالجاهات التقدمية : ففيها نوع صادّج من التخطيط ، وفيها الفاء للملكية الخاصة بالنسبة الى أعلى طبقات الدولة ، وفيها اقلال من قيمة الثروة بالنسبة الى قيمة العقل . ومع ذلك فان من هذه المقومات ما يمكن أن يوصف بأنه رجمى متطرف : كالاحتفاظ بالتقسيم الطبقى وتأكيده ، واحتقار العمل اليدوى ، وتأكيد التفاوت الطبيعي بين البشر تحت اسم « اداء كل لوظيفته الطبيعية » ، والاتجاه المحافظ ، المتصلك بالتقاليد الأقدم عهدا ، وكراهية الديمقراطية والدفاع المتحمس عن الأرسستقراطية . فدولة افلاطون المثلى اذن تتجاوز نطاق التصنيفات المحالية لاتظمة الحكم ، وفيها عناصر تبدو متنافرة الى حد بعيد .

ولقد حاول بعض الباحثين تعليل هذا الطابع المتنافر أو المتنافض لمصورة الدولة في محاورة الجمهورية: فقال 8 يبجر » أن آراءه في هذه المحاورة تصدمنا لآنه كان بهدف إلى تكوين دولة متقشفة ، لا دولة مترفة كالدول الحالية . لا فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون كان يضع في ذهنه الدولة الصحية المجفاء ذات المضلات ، التي كانت توجد في البداية ، لا الدولة السحينة المجلمة التي الت فيما بعد ، والتي أصبحت المحتاج إلى

طهاة واطباء » (۱) . ومع ذلك فان هذا الحكم يفتقر في رأينا الى الدقة : اذ أن افلاطون كان يرمى في 8 الجمهورية » الى تكوين دولة كاملة ، لا تلك الدولة المتقشفة التى وصف افرادها بأنهم أشبه بكلاب الحراسة المجفاء . والدليل على ذلك أن دولته تحتاج الى حراس ، ولادهر فيها صبنعة الحرب ، وهي صنعة لا تعرفها الا الدولة المترفة : اذ أن الدولة المتقشفة لا تحتاج الى حراس ، لأن احدا أن يريد الاستبلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف . كما أنه تحدث في مدينته الفاضيسلة عن عدد من المهن والصناهات التي لا يمكن أن يكون لها وجود في الدولة المتقشفة .

ويقدم البعض تعليلا آخر لطابع الدولة الأفلاطونية هسلا ، فيرى « ستكلير » أن مدينة أفلاطون الفاضلة أنما هي « مثال » للمدينة ، أي أن نظرية ألمثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها ، بحيث تكون هسساك «صورة» للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها (٢). فاذا بدأ لنا أحيانا أن لفة أفلاطون في محاورة الجمهورية ، غير مفهومة أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية ، فلنعلم أن ذلك راجع الى أن مدينته « صورة » أو « مثال » يعلو على الواقع ويترفع عليه . على أن علما التعليل بدوره يفتقر إلى الدقة : ذلك لأن المثال ليس « مختلفا » من الأفراد الذين يشاركون أفيه ، وليس أقل منهم في شيء ، وأنما هو أكمل صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميما . وعلى ذلك فقد كان من الواجب أن تكون دولة أفلاطون المثلى جامعة لكل ما في الدول الموجودة من صفات ، لا أن تكون مفتقرة إلى الكثير منها ،

والأمر الذي لا شك فيه أن افلاطون قد جمع في هذه المحاورة ، على نحو فريد ، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود بالفعل ... كالفاء الأسرة وشسيوهية المال والنساء ... وبين الأوصاف التشريحية الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل . فهو لم يكن على الاطلاق مفكرا مثاليا حللا طوال محاورته ، وإنما كان في بعض الأحيان يقوص في اعماق الواقع الى حد يبعث على الدهشة والاعجاب .

ولنتأمل في هذا الصدد وصفه الرائع للطافية ـ وهو وصف يصلح المودجا لهذا النوع من الحكام في كل عصر: فالطافية في رابه ببدا بداية شميية ، اذ يختاره الشعب على آنه نصيره وحاميه . وهو في البسداية ببذل الوهود للناس ، ويوزع عليهم الابتسامات والمتح . ولكنه حين يخفق

⁽I) Jacger: Paideia. Vol. II, p. 225.

⁽²⁾ Sincleir: op. cit., p. 2145.

في أرضاء مطالبهم ، يتجه إلى اشعال الحروب واحدة للو الأخرى « حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد » (٥٦٦) . وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه ، ويجعلهم « يطونون البلاد واحدة للو الأخسرى ، فيجمعون الجماهير ، ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيمة المقنمة » ، (٥٦٨) لا أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية إلى تجنيد أجهزة الدعابة لخدمة أغراضه ، وأن لم يكن لفظ الدعابة قد ظهر في ذلك العصر بطبيمة الحال . ويبدع أفلاطون في وصف حالة الرعب التي يعيش فيها المطافية ، وخوفه من أن ينقض عبيده عليه (٧٧٥ - ٧٧٥) . وهو يجمل الوصف بقوله أن ذلك الذي يظن نفسه أكثر الناس حرية ، هو في الواقع أكثرهم عبودية : فهو مضطر الى تملق الناس ، وهو عاجز عن تحقيق أبسط رغباته ، وهو يقضى حياته في خوف دائم (٧٧١) . فهل يمكن أن يقال عمن بقدم مثل يقضى حياته في خوف دائم (٧٧١) . فهل يمكن أن يقال عمن بقدم مثل وأنع المائم السياسى ، وأنما من « مثال » الدولة كما صوره له خباله فحسب أ

الواقع أن من أهم أسباب تناقض الصورة التي يرسمها أفلاطون ، انه كان يفكر في المستقبل بعقلية الماضي . فالاصلاح الذي يدعو اليه ، والذى يعتقد أنه سيؤدى الى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية رأسا على مقب ، هو في واقع الأمر محاولة للأقتداد بالماضي البعيد . وهكذا يبدو أن الملاطون ﴿ بجد سبيل التقدم في طريق التقهقر » ، كما يقول باركر (١) . فهو يدعو الى ازالة الشمع من الدولة المترفة ، واعادتها الى حالة البساطة الخشينة الأولى . وهو يكرر مرارا دعوته الى الاقتداء بالماض في بسياطته : فالطب ينبغي أن يعود ألى عهوده البدائية الأولى ؛ والمقامات المرسيقية ينبغي أن تكون « بسبطة » ، وأن تنخلي من كل تعقيد . والنظام الشيوعي الذي يقترحه يعنى العودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشري _ حالة نسوعية النملك _ والاهم من ذلك كله ، نوع الوحدة الذي كان مدمو اليه : ففي الديمقراطية الالبنية كان التنوع هو القامدة السائدة ، وكان من الطبيعي أن يدب الشقاق داخل دولة تسمم لكل الاتجاهات بالتمبير من ذاتها . أما ا فلاطون الكان بعن الى نوع من الوحدة هو أشبه ما بكون بوحدة القبيلة القديمة ، حين كان الأفراد جميما يكونون أسرة واحدة , ولا شك أن كل ما أدخله من تغبير في نظام الأسرة أنما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل قرد أن

⁽I) E. Barker: Greek Political Theory, p 266.

الباقين آباؤه وأمهاته وأخوته ... وتلك بعينها هي وحدة الدم في المجتمعات القبلية .

ولمل أوضع سمات هذه المجتمعات القبلية التى كان افلاطون يحن اليها ، هى انعدام الفردية فيها ، اى تلاثى الفرد في الكل الأكبر الذي يكونه المجتمع الكامل ، فهل كان افلاطون ينكر الفردية الى هذا الحد ؟ لا جدال في أن من الصعب - لأول وهلة - أن نجيب عن هذا السؤال بالابجاب ، ذلك لأن فلسفة افلاطون تبدو في ظاهرها دفاها مجيدا عن الفرد ، ودعوة متحمسة الى تأكيد القيم الفردية . ألم يفسر بعض الشراح محاورة المجمهورية باسرها - كما أوضحنا من قبل - بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها ؟ ألم يكن افلاطون أبا المثالية من والمثالية هي الملهب الذي يرقع لواء الفردية ؟ ألم يوصف افلاطون بأنه ﴿ فيلسوف الهي ﴾ يدعو إلى العلو بالنفس الفردية الى مرتبة القداسة ؟ كل هذه تفسيرات شائمة لاتجاهات افلاطون ، وهي تمثل دون شك عقبات لا يسهل التفلب عليها ، في وجه الرأى القائل أن فلسفة أفلاطون السياسية تدعو الى اتكار الفردية .

ومع ذلك ، فهناك شواهد اكثر يقينا على أن افلاطون كان يستهدف مثل هذه الغابة بالفعل ... اى أنه كان في صعيمه فيلسوفا معاديا للفردية . فالمبدأ الرئيسي للعدالة ... وهو أداء كل لوظيفته ... يعنى تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد : أذ أنه يؤدى الى القول بأن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته ألا بالقدر الذي تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع . صحيح أن هذا التحقيق الذائي متوقف عسلى ما يسعيه افلاطون « بطبيعة الفرد » ، بحيث أن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع أن يحقق ذاته بقدر تعدد جوانب طبيعته . ومع ذلك فأن من المشكوك فيه أن يكون من المكن في كل الأحوال الاهتداء الى الحسدود المتعقيقة لما يسمى بالطبيعة الفردية : أذ أن هسله الطبيعة قد تكون المحقيقية لما يسمى بالطبيعة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل محدودة الجوانب أو ضيقة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل مكتسبة ، لا نتيجة لتركيب متأصل فيها . وفي هذه الحالة يكون المنى المحدد له في المجتمع .

ومما له دلالته أن ييجر ذاته ، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة أن كل الآراء الفلسفية التي عرضها أفلاطون في محاورة الجمهورية تهدف ألى تنمية النفس الفردية ، يعترف بأن الطبقة الحاكمة عنده تتناذل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية في سبيل تحقيق مصالع الدولة . فهو

يرى أن التنظيم اللئ وضعه أفلاطون لا يؤدى الى القضاء على آخر بقايا الفردية ، امنى ذلك الحق اللى لم تجرؤ دولة اخرى على المساس به ، وهو حق الفرد في جسمه ، ذلك لأن أفلاطون عندما يصف في سياق آخر حسالة الحراس اللين عسدموا الملكية بقوله انهم بالفعل لا يملكون الا أجسامهم ، فقد كان في ذلك مبائفا ، وذلك اذا نظرنا الى الأمر في ضوء علاقة الزوج بالزوجة ، وكل ما يمكن أن يكون قد قصسده هو أنهم لا يملكون الجسامهم ، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية » (۱) . فاذا كان هذا هو البرنامج الذي وضعه افلاطون لأعلى الطبقات عنده ساعني تلك التي يتجه نظامه التعليمي بأسره الى تكوينها ، بل لا يستهدف الا اياها تربية النفس الفردية ال ويعبلرة اخرى ، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة تربية النفس الفردية الو يعبلرة اخرى ، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذي يهدف الى تنمية شخصية الفرد ، هي القضاء التمام على كل النوازع الفردية في هذه الشخصية الم من الواضع أن في هذا التام على كل النوازع الفردية في هذه الشخصية الم من الواضع أن في هذا لا يناقضاء يبلغ من الشادة حدا يعجب معه المرء لواقوع مؤدخ فلسفة كبر مثل لا يبحر » فيه .

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة افلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية ، هو دعوته الصريحة الى ترك الضعفاء والمرضى يموتون ، بل الى قتلهم اذا اقتضى الأمر . فهو يقول بلهجة لا يستطيع اى مفكر فاشى أن يجاريها فى قسوتها بان من الواجب أن لا يعنى الأطباء والقضاة بالواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة ، أما من عداهم ، فسندع منهم أولئك اللين اعتسل جسمهم يموتون ، وسيقضى المواطنون ذاتهم على أولئك اللين أعوجت نفوسهم وانحرفت طبائههم ؟ . (١٠) ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن حق الحياة - وهو أول الحقوق والسطها - ليس حقا طبيعيا للفرد ، وألما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيسه فحسب .

ومن جهة اخرى ، فلا جدال في أن نقد أفلاطون للديمقراطية ، وتحامله الشديد عليها ، يدل على نزوع قوى الى ما يطلق عليه في المسطلح السياسي الحديث اسم الفاشية ، فالجماهير في رايه في حاجة دائمة الى من يوجهها ويرشدها ، وهي « قطيع » لابد له من راع ، وتفتقر الى اللكاء أو التجربة التي تتيم لها إدراك مصالحها الخاصة ذاتها ، والساواة في الديمقراطية

⁽I) Paideia : Vol II, p 248

شر مؤكد ، وكذلك الحال في الحرية ، التي تصل فيها الى حد أن يتساوى المبيد بأسيادهم ، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات دون ضابط . وفي الديمقراطية تترك الفنون حرة ، ويكون للشعراء مطلق الحرية في أن يقولوا ما يشاءون ، بالأسلوب الذي يفضلون ، وهي كلها في نظر افلاطون مظاهر للجموح والفوضي ينبغي التخلص منها في المدينة المثلي .

ولا شبك في أنه ، اذا صبح أن مذهب أفلاطون السياسي يستحق اسم الفائسية بناء على الأسباب السابقة ، فمن الواجب أن نذكر أن هــذا الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره . فمن الانصاف لأفلاطون أن نقول ان تفكيره لم يكن يتصف بعنصر أساسي من عناصر الفائسية ، ألا وهو الفوغائبة أو الديماجوجيسة .. أي استغلال غرائز الجماهير وانغمالاتها السطحية من احسل تحقيق اهداف الحاكم ، فهو بالفعل يدهسو الى ارستقراطية العقل والحكمة والفكر ، وهي عناصر تتنكر لها الفاشسية ولا تقيم لها وزنا ، أما العنصر الذي يستحق إقلاطون بالفعل أن يسمى من أجله فاشيا ، فهو فقدائه الثقة في الانسان ألعادي ، واعتقاده الراسخ بان هذا الانسان لو ترك وشانه لضل الطريق ، وبانه في حاجة دائمة الى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه واحكم . هذا الامتقاد بضرورة فرض وصابة على الانسان العادي ربما كان اهم المناصر الميزة لكل مذهب فاشي ، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند أفلاطون هي وصاية المقلاء والحكماء ، وليست وصاية الديماجوجيين أو من يستفلون الدعاية الرخيمسة في تخدير حواس الجماهي ، فان آداءه السياسية تظل مع ذلك تستحق اسم الفاشية .

وأخيرا ، نقد وصف أحد الكتاب مدينة افلاطون الفاضلة بأسلوب ساخر ، ينطوى مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة ، فقال : « أن جمهورية افلاطون تتألف من موظفين ومحلابين وضناع وحر فيين وعبيد وأناث ، ولكنها لا تتألف من بشر ، فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة ، وفيما عدا هده الوظيفة الرسمية ، فليست له أهمية في أى شيء آخر ، وهو ليس ابنا ولا أخا ولا زوجا ولا أبا ولا مسديقا ولا حبيبا ، وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده ، ويوضع في دأن للطفولة ، ويرجى بنفس الطريقة التي يربى بها الأطفال الآخرون في سنه ، وما أن يستطيع التذكر والوعي بذاته ، وعندما يكبر ، تعطى نلدولة ، ولا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا، العالم ، وعندما يكبر ، تعطى مهمته وماهاته الرئيسية ، وهندما تنبت كحيته وتقوى رجسولته ،

يفحصه خبير خاص ، ويقدم عنه تقريرا ، ثم ياتي اليه بفتاة يعتقد انها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب ، وتنشأ اللرية على النحو الذي يفيد المجتمع ، وتمامل بنفس الطريقة التي عومل بها الأبوان (۱) .

صورة رهيبة هسله ولا شك سه ومع ذلك نقد تفنى بها الكتاب ، ومجدها المفكرون ، وأشاروا بمبدعها ووصيفوه بالفيلسوف الالهى ، ولست أدرى : أكان ذلك نفاقا منهم ، أم تحيزا لجانب معين إلى الحد اللى يعمى البصيرة عن كل الجوانب الآخرى أ قد يكون في الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك ، ولكن الأهم من ذلك كله هو أن تضارب النفسيرات دليل على عظمة العمل الذى يفسر . ومن المؤكد أن جمهورية افلاطون تقدم الينا مثلا آخر للعمل الفلسفي الرائع الذى يجد فيه كل قارى ما يريد . واذا كان ما وجدناه في مبادئها السياسية شيئًا يدءو إلى النفور ، فلنعتر ف مع ذلك بأنها عمل عظيم ، بدليل أنها ، على الرغم من كل عناصرها المنفر فعد ، استطاعت أن تكون جرما لا يتجزأ من تراث الفكر الغربي ، وربعا الانساني ، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التي اسهبت في تشكيل ذلك التراث وصبغته الميزة .

⁽I) Dimitry Planter: "Plato's Idealism", in: "Selected Philosophical, Social and Political Research" Moscow, 1958, p 68-69

المذهب الأخلاق

دلالة فكرة « الانسجام » :

يجوز للمرء أن ينظر الى محاورة الجمهورية -- من زاوية معينة -على أنها محاورة أخلاقية فحسب ، فمن الباحثين من يؤكدون أن الآراء
التى تضمنتها المحاورة حول نظام الدولة ليست مقصودة لداتها ، وأنما هى
انموذج مكبر للمجال الفردى ، أى أن السياسة مجود مثل يوضح ما ينبغى
أن تكون عليه الأخلاق ، وقد عرضنا من قبل لهذا الرأى ، وأوضحنا
الأسباب التى تدعونا الى عدم الاقتناع به ، وعلى أية حال فقد كان من
المكن أن تناقش جميع الموضوعات التى أدرجناها من قبل تحت باب
السياسة ، ضمن موضسوع الأخلاق ، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث
السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية . ولعل أبرز هذه الموضوعات ،
موضوع العدالة ، ففكرة العدالة تبدو منتمية الى مجال الأخلاق بقسدر
ما تنتمى إلى مجال السياسة ، وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن ﴿ الفضائل ﴾
الرئيسية الأربع ، ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة في مجال السياسية
الوئيسية الأربع ، ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة في مجال السياسية
الوئيسية الأول بأن النفمة السياسية هي الغالبة على تفكير أفلاطون في هذا
الوضوع ، وبأن آراءه الأخلاقية في المدالة قد تكون متأثرة _ بطريقة
المشعورية على الأقل _ بعواقفه السياسية .

وعلى أية حال ، فمن المكن الخاذ رأى افلاطون فى المدالة ـ على المستوى الفردى ـ نقطة بداية لبحث مذهبه الاخلاقى ، وعندتلا سنجده يطبق على الفرد نفس المبدأ الذى طبقه على الدولة : وهو مبدأ الداء كل لوظيفته الطبيعية ، فالفرد ـ كالدولة ـ ليس وحدة متجانسة ، وانها هو

مركب معقد ينطوى على لا اجزاء كا مثلما تنطوى الدولة على طبقات .
وهسو يحرص على الفصسل بين اجسراء النفس مثلمسا يحرص
على الفصسل بين طبقسات الدولة . فهسو يبرهن في الكتسساب الرابع
على الفصسل بين طبقسات الدولة . فهسو يبرهن في الكتسساب الرابع
(٢٩١ - ٤٤١) على أن النفس كثرة لا وحدة ، وعلى أن لهذه النفرة تؤدى
ثلاثة مبادىء ينفصل كل منها عن الآخر . ولا شك أن هذه النظرة تؤدى
الى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها . وبالفعل كان من تتبعة سيادة
هذا الاتجاه التجزيئي طويلا في تاريخ الفكر الفلسفي ، أن وقع الباحثون
في علوم الانسان ـ ولا سيما علم النفس - في اخطاء عديدة ، لم يتنبهوا
اليها الا مند عهد قريب . أذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل
سائدا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، بل أن هذه العلوم
ما زالت حتى اليوم تعانى من آثار الاتجاه الانفصالي في دراسة الإنسان ،
وتبلل اضخم الجهسود من أجل الوصول الى نظرة متكاملة الى النفس
البشرية .

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيشي تأثيره الواضع في الأخلاق ، حيث نظر الى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الانسان ، والى ألمقل على أنه هو وحده الحاكم ، وبين الالنين حرب لا هوادة فيها ، مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخسلاق التقليدية بأسرها ، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آلارا لهذا الانتقار الى التكامل الأخلاقي في الانسان ، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الانسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة ، يسير كل منها في أتجاه مخالف لاتجاهات الآخرين ،

ولقد كان من الطبيعى أن يحاول افلاطون عبور هذه الهسوة التى استحدثها بين اجزاء النفس الثلاثة ، وكانت وسيلته الى ذلك هى فكرة « الانسجام » . ومع ذلك فقد كان الانسجام اللى يدعو اليه افلاطون بين الجزاء النفس انسجاما بين عناصر متنافرة ، لا يتم الا بنوع من القوة والارضام ، والدليل على ذلك أن القوة الماقلة التى ينبغى أن تكون لها الظبة ، تستمين بالقوة الغضبية – أى مبدأ الاندفاع والنشاط والتحس في الانسان – من أجل أخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها ، مثلما يستمين حكام الدولة من الغلاسفة بالجند – أو الحراس – في اخضاع عامة الشهوو وارغامها على التزام حدودها .

والواقع أن فكرة الانسجام .. من حيث هي أساس هام من أسس الملهب الأخلائي عند افلاطون .. فكرة فامضة ألى حد بعيد ، ويبدو أن الفلاطون ذاته لا يبدل جهدا كبيرا من أجل لبديد هذا الفعوض ، بل أن كتاباته في هذا الصدد تنطوى على مواقف معقدة مختلطة ، فهو لم يوضح

ابدا ان كان مايعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة الم تحقيق الأرفع منها على حساب الادنى . فى الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام ، ولكن ثبتان ما بين الموقفين ! أن الانسجام فى الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الانسسان فى عناصرها الكاملة ، وبأن المشخصسية الانسانية لا تكتمل الا اذا حققت كل هذه العناصر معا ، دون أن يطفى واحد منها على الآخرين . وفى هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية ، أى أنها تكون اعترافا صحيا بجميع عناصر طبيعة الانسان . أما فى الحالة الثانية فأنها تكون تعبيرا عن الجاه الى الزهد ، والى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية فى سبيل اعلاء عناصر أخرى سويتمثل الانسجام فى هسلده المالة فى حفظ النسبة بين العناصر المتباينة ، أى فى أعطاء كل منها القدر الذي تستحقه من الأهتمام .

ولقد كان هذا الازدواج وانسحا كل الوضوح في كتابات افلاطون . فمن الملاحظ أولا أن الاتجاه الى الزهد لا يحتاج لديه الى دليل . فما أظن أن أحدا قد دعا إلى الزهد بنفس القوة التي دعا اليها افلاطون ، عندما قال في محاورة فيدون أن « الجسم مقبرة النفس » . ولا تخلو محاورة الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة ، التي تبلغ قمتها في مبارة يقولها قرب نهاية المحاورة: ﴿ أَنَ الْأُمُورِ الْانْسَانِيةَ كُلُهَا لَا تُسْتَحَقُّ من المرء اهتماما ؟ . (٢٠٤), ولنضف الى ذلك بطبيعة الحال ثلك القرائن غير المباشرة على الاتجاه الى الزهد ، مثل اعلاء المعتولات فوق المحسوسات، واحتقار العالم المادي ، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس الى كل معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء . هذا العنصر الزاهد هو العنصر الفيثاغوري في تفكير افلاطون عوو بالتالي عنصر مستمد ـ على الأرجع - من تاثر و بتلك العقائد الشرقية القديمة التى لخصتها الفيشاغورية وزرعتها في تربة كانت في البدء غير صالحة الها ، وهي البيئة اليونانية . ولسنا في حاجة الى الافاضة في الحديث عن الاتجاه الزاهد عند افلاطون ، اذ أن هذا الاتجاه هو ، على الأرجع ، العامل الأكبر في دوام شهرة الملاطون في المالم الغربي ، وفي تحقيق الدماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحي الذي كان بدوره زاهداً > والذي ينبع بدوره من اصول شرقبة قريبة الشبه بتلك التي أستمد منها المذهب الفيثالهوري تعاليمه .

على أن الأمر الذي ينبغي أن نتنبه اليه ، هو أن هذا الزهد لم يكن هو المنصر الأخلاقي الوحيد في تفكير أفلاطون ، بل كان يوازيه حنصر آخر يكاد يكون من الصعب تصوره وهو يقف مع المنصر الراهد جنبا

الى جنب . ففى الأخلاق الأفلاطونية الجاه واضع الى عدم اغفال المتع الدنيوية . بل أن الصورة المثلى التى يرسمها لحياة أرفع فئات الناس كما ينبغى أن تكون ، هى صورة أتاس لا يزهدون على الاطلاق في المتع الجسمية وكل ما في الأمر أنهم ينظمونها لمصلحة اللولة . ومن الجائز أن هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم أغراضا أعلى واشمل ، هو المقصود باخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة . ومع ذلك فالذى يهمنا في الأمر هو أن ذلك الذى وصف الجسم بأنه لا مقبرة للنفس »واكد أن الحياة الأرضية رحلة عابرة ، كلما كانت قصيرة كان ذلك أفضل ، هو ذاته الذى دعا ألى أن تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس في مواسم معينة ، وإلى مكافأة المحارب الشجاع بعزيد من فرص الاتصال الجنسي ، حتى يكون في ذلك حافز له على ابداءه المزيد من الشسجاعة في القتال (١٨٠)) .

والواقع أن الجو العام اللي ترسعه محاورة مثل « الجمهورية » — وكذلك مثل « المادية » على وجه الخصوص — أبعد ما يكون عن ذلك الزهد القاتم اللي يوحى به احتقار افلاطون ، على المستوى النظرى ، لكل ماله صلة بعالم الأجسام المحسوسة . فالبيئة التي ترسعها المحاورة هي بيئة مجموعة من الشبسان المترفين ، اللين توافر لهم من الفراغ ما يسمع لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط . وفي خلال المحاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعا المحاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعا — أعنى أن « الجنسية المثلية » كانت متفشية بينهم ، وعلى أن أفلاطون ويستحسنها ، في الوقت اللي أدانتها فيه المداهب الأخلاقية المثالية ، ويستحسنها ، في الوقت اللي ادانتها فيه المداهب الأخلاقية المثالية ، فيناك التي لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فيناك التي لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فيناك التي لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فيناك التي مع العياة المسكرية المسارمة التي تحياها أرفع الطبقات في مدينته الماضلة .

واذن ، فنى محاورة الجمهورية ، وفي غيرها من محاورات افلاطون ، لتخل فكرة الانسجام - بوصفها واحدا من الفاهيم الأساسية في الأخلاق - طابعا مزدوجا : فهى من جهة انسجام الطاعة والخضوع ، أى طاعة القوى الدنيا في الانسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لاوامرها ، وهى من جهة الجرى انسسجام للتكامل ، أى لحقيق القوى المختلفة في النفس الانسانية على اكمل نحو ممكن ، مع محاولة الوصول الى التاليف بينها . وبدلك تنطوى الأخلاق الأفلاطونية على معانى الكبت ومعانى الانطلاق في آن واحد ، وان كان المعنى الأول هو الذى كتب له البقاء فيما بعد ، وذلك لسسببين : اولهما أن البيئة اللاحقة التى عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئة زاهدة ، وثانيهما أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديا إلى ترجيع جانب الزهد ، واحتقار العالم المحسوس .

ما هو ((الخير)) 1:

من الممترف به أن أفلاطون كان أعظم المدافمين > في العالم القديم > عن فكرة موضّوهية القيم ، أيّ عن الرأي القائل أنّ أحكام الناس عما هو خير او شر ، وصواب او خطأ ، وجميل او قبيح ، ينبغى الا تخضع لمقايبس متغيرة مثل الدواقهم الفردية أو تجاربهم الذائية أو آرائهم الشخصية ، والما . الواجب أن تكون المقاييس التي تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل ، لا يخضع للتغير أو النطور ، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف . وَلَمُلُ الْأَمْرُ اللي حال بين أفلاطون وبين وضع مذهب أخلاقي مطلق بالمني الكامل لهذه الكلمة ، مثل مذهب « كانت » في العصر الحديث ، هو أن أفلاطون كان متأثرًا بدلك الانجاه العام في الاخلاق اليونائية الى تاكيد فكرة « السعادة » بوصفها غاية لسلوك الإنسان ، والى تجاهل فكرة « الواجب » بوصفها قطبا آخر يمكن أن تنجاب اليه أفعال البشر . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن الأخلاق عنسد افلاطون كانت بدورها أخلاقا غائية ، شَانُهَا شَأَنُ كُلُّ أَخْلَاقَ يُونَانِيةً ، فَانَ بُوادِرِ الْأَخْلَاقُ الْمُطَلَّقَةُ تَظْهُرُ لَدْيِهِ مِن آن الآخر . ففي مطلع الكتاب الثاني من الجمهورية مثلا ، نرآه يصنف الاشياء الخيرة الى اشياء تطلب لذائها ، بغض النظر عن نتالجها ، واخرى تطلب لذاتها ولنتائجها مما ، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧) . ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل 3 كانت ، لجعل الفئة الأولى هي الأدفع - اذ أن فلسفته قد استبعدت فكرة الفائية الى حد عدم ادخال النتائج في الحسبان عند تقويم في سلوك اخلاقي . اما افلاطون فقد اقترب آلى حد ما من هذا الرأى ، حين فضل الفئة الأولى على الثالثة ، ولكنه مع ذلك كان متمشية مع الانجاه المام للتفكير الاخلاقي اليوناس ، فجمل الفئة الثانية ارفع الجميم .

وعلى أية حال فقد كان أفلاطون ، كما قلندا ، حامل لواء النظرة المطلقة الى القيم في المعلم القديم ، وكان أبلغ تعبير عن الجاهه الى صبغ القيم بالصبغة المطلقة ، هو توحيده بين الخير د أي الرمز الاعلى للقيم د وبين الألوهية ، وجعله أياه مبدأ أسمى للكون ، ولقد كان افلاطون في هذا

الصدد اكثر الساقا مع نفسه من كثير من الداهب اللاهوتية التالية ؛ وذلك حين أكد أن الصغة الوحيدة للألوهية هي الخير ؛ وأن الألوهية لا يمكن أن تكون علة للشر . . . (فهو) ليس علة كل شيء ؛ وأنما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة . . . (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ؛ أذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير . فالخير ليس له من مصدر سوى الله ؛ أما الشر ، فلنبحث له من مصدر فيره » . (٣٧٩) وقد يكون من التقصير سمن وجهة النظر اللاهوتية الخالصسة سان يقول أفلاطون بالوهية محدودة القدرة ؛ تستطيع أن تكون علة للخير ولا تستطيع أن تكون علة للشر ، ولكن من المؤكد أن عده الطريقة في التفكير أكثر منطقية سمن وجهة النظر الاخلاقية سمن طريقة التفكير التي تجعل المبدأ الكوني علة للخير والشر معا ؛ وتصر في الواقت ذاته على جعله القيمة العليا في الكون .

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الشراح في تحديد ماهية ذلك «الخير» الذي جعله اللاطون فمة لماهيه الأخلاقي والميتافيزيقي في آن واحد : فهل هو القيمة العليا فحسب ، أم أنه المبدأ الميتافيزيقي الأعلى 1 وهل الخير « خالق ؛ بالمنى الحرفى ، أم بالمنى المجازى ؟ وهل بمكن المنى إلى النهاية في تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرشى (وهو التثسبيه المشهور في لا أصطورة الكهف ٢) ، فنقول أنه لا يزيد منّ وضوح رؤيتنا للأشباء فحسب ، وانما هو سبب وجود هذه الأشباء أيضا، مثلها أن الشبيس سبب وجود كل ما في العالم الأرضى ! أن أوصاف الخير ، في الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيا ، إلى جانب كونه قيمة ، وتظر البه على أنه الرفع موضوعات الموفة والعلم ، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩) . ومع ذلك فائنا تصادف هنا نفس المشكلة التي نصادفها ازاء فكرة المثل الأفلاطونية بوجه عام . فسوف نجد على الدوام شراحا باخذون اوصاف افلاطون بمعناها المنافيزيقي العرفي ، وشراحا آخرين يحاولون أن يضفوا عليها صبغة أقرب الى ذهن الانسان الحديث ، ويرون فيها تعبيرا رمزيا عن حقائق ما زلنا نقول بها الى اليوم .

وعلى هذا الأساس الأخير ، يكون من المكن أن يقهم حديث الخلاون عن « الخير » ، وعلوه على كل أتواع الخير الجزئية التي يسجى اليها الانسان في هذا العالم ، على أنه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجرئية فحسب ، فحين يؤكد اقلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة العقائل مالم يعرف « الخير » ، وأن علاقة الفضائل بالخير هي التي

تضفى عليها قيمتها وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح سد فعن الممكن أن يمنى ذلك ، بلغتنا الفلسفية الحديثة ، أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة المثلة جزئية للسلوك الأخلاقى ، أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالغمل ، بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل ، بحيث تكون نقطة البداية في أية دراسة علمية للأخلاق هي تحديد هذه الفاية القصوى . صحيح أن عامة النساس بكتفون في سلوكهم بالراى الشائع عما هو خير وشر ، أى أنهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة ، ولا يمتدون بانظارهم الى المبدأ العام ألكامن من ورائها . ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفضله الناس بالفعل ، بل هو يبحث في كل شيء عن علته ، وعن الأسباب التي تجعله على ما هو عليه . وعندئل يكون لزاما عليه أن ينتقل من كل خير جزئن إلى « صورة الخير » ، لكي تكون معرفته بالأخسلاق مبنية على « العلم » بمعناه الصحيح ، لا على الظن أو التجربة أو المهارسة وحسدها .

وبهذا المنى بكون افلاطون اول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا ان يتجاوزوا نطاق الفايات المباشرة ، كاللذة والشرف والتكريم والمال ، ليصلوا الى المبدأ الكامن من ورائها — وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجرثية للخير ، واذا كانت كل الفايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد ، فانه لا يستمد قيمته الا من ذاته ، وبعبارة اخرى ، فان افلاطون كان اول من ادوك ان فلسغة الاخلاق ، في صورتها النهائية ، ينبغى ان تتجاوز ذاتها لكي تتخد لنفسها اساسا من مثل اعلى نهائى ، ينبغى ان تتجاوز ذاتها لكي تتخد لنفسها اساسا من مثل اعلى نهائى ، معناها . ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يفهم الا بعد تدريب طويل للمقل معناها . ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يفهم الاستدلالية . ومن هنا كان على التفكير المجرد ، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية . ومن هنا كان تأييد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم المجزئيات الى عالم المبدأ الواحد ، واستحالة معاينة « شمس العقل » دفعة واحدة ، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجا ، بعد مران شاق وتدريب طويل) يستغرق الابعمورية .

ومع ذلك ، فلو أخلنا نصوص افلاطون بمعناها الحرفى ، ولا سيما في الجزء الاخير من الكتاب السادس ، لكان هـلما النفسير غير كاف . افالخسسي يبدو عندلل مبدأ أنطولوجيا خالقا ، لا مجرد قانون اسمى أو قبمة عليا لكتسب بها الفضائل العملية طابعا عقليا أو علميا ، وتتجاوز

يغضلها مجال الشعور الذائى أو التفضيل المشخصى . وهو يبدو ، بعبارة أخرى ، مبدأ ينتمى الى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمى الى مجسال الأخلاق . على أن ابداء رأى نهائى فى هذا الموضوع يتوقف ـ كما اشرنا من قبل ـ على التفسير الذى يقول به المره لنظرية المثل فى مسورتها العامة ، اعنى : هل تفهم المثل بمعناها الحرف ، من حيث هى موجودات لها عالمها الخاص ، أم بالمعنى المجازى ، من حيث أن استقلالها هذا تعبير متطرف عن استقلال المبادىء العقلية عن الجزئيات التى تتجسد هذه المبادىء فيها أ

بل بكفينا الآن أن نشير إلى مسألة تعتقد أن من الواجب التنبيه إليها في هذا الصدد : فحين يصبح الخبر مبدأ اتطولوجيا ، يكون معنى ذلك ان بمسار الكون باسره ينجه بالضرورة نحو الخير . وفكرة الضرورة هذه ــ حتى لو كانت ضرورة تحقيق الخير ــ تتنافي مع حرية الارادة البشرية : ١ اذ لو كان في العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخبر ، فلن يكون للارادة عندئا دور في توجيه الانسان الى اتباع الخير ومقاومة الشر ، ما دام المبدأ الكوني هو اللهي يتكفل بتحقيق هذه الغاية . ومع ذلك فقد تضمنت محاورة الجمهورية دفاعا رائما عن الحرية الانسانية ، ونفيا قاطعا لندخل الضرورة الكونية في أمور البشر . وما اظن أن الحدا « أما الفضيلة فلا نعرف سيدا : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها . واللوم انما يقع عسلى من يختاد ؟ أما السماء فلا لوم عليها ٤ . (١١٧) ولو تأملنا موقع هسله الكلمات العاسم في نهاية محاورة الجمهورية ، والاطار الأسطوري الضخم اللي احاطها به افلاطون ـ وهو اطار لم يكن يهدف آخر الأمر الا الى تأكيد فكرة حرية الفرد في اختيار مصيره) وضرورة ابداء قدر من الاهتمام بالدراسة التي عميننا على القيام بهذا الاختبار يغوق اهتمامنا بدراسة أي موضوع آخر ... أو تأملنا ذلك كله ، لجاد لنا أن نقول أن الملاطون قد تصد أن يجمل من فكرة حرية الارادة البشرية نهاية حاسمة لمعاورته الكبرى ، وأن يقدم الينا وصيته الفكرية في هذه الكلمات الحائلة بالمني ، التي لا تقل عبقا في عصرنا الحالي عبا كانت عليه في عصر افلاطون ، والتي يدهش المرء بالغمل الديجد احدث الفلسفات لتجه الى المناداة بها : اللوم انما يقع على من يختار > أما السماء فلا لوم عليها ٤ .

لقد توج أفلاطون مذهبه الأخلاقي - في لمحة رائمة - بالفكرة القائلة ان الانسان صائع مصيره ، وصاحب هذه الفكرة ليس في حاجة الى القول بمبدأ كوني يغرض الخير على مجرى الأحداث ، ومع ذلك ، فمن سخرية الأقدار أن أفلاطون لم يتوسع في فكرته هذه عن حرية الانسان في اختيار مصيره ، وانما قدمها الينا في صورة خاطفة وسط اسطورة أخروية ، على حين أن أفكاره الأخرى عن المكانة الأتطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته ، ولكن ماكان استطاعة فيلسو ف قديم ، عاش في عصر أفلاطون وظروفه ، أن يقلب الآية ، ويغلب حرية الارادة الانسانية على الضرورة الكونية الماقلة أ يكفي أفلاطون فخرا أن الفكرة لمحت في محاوراته كشهاب بارق ، أما اتخاذ هذه الفكرة شعارا للحياة ، فهو أمر مازال الانسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه .

التربية ومراجل المعرفة

التربية للحُراس فقط:

على الرغم من أهمية البحث في التربية بالنسبة الى سائر الأبحاث التي عالجتها محاورة الجمهورية - مما دفع كثيرا من الشراح الى جعلها موضوعا رئيسيا للمحاورة - فمن الواجب أن ننبه منذ البداية الى أن أفلاطون لا يقدم الينا في هذه المحاورة نظرية شاملة في التربية ، بل يقدم الينا منهاجا لتربية فئة مختارة من الواطنين فحسب . والفارق بين الحالبين كبير : اذ أن المثل التربوبة العليا التي تهدف الى تنوير المواطن بوجه عام لابد أن تختلف عن تلك التي تهدف الى تثقيف صفوة مختارة منهم : فالأولى ديمقراطية شاملة ، والثانية ارسبستقراطية انتقائية . ولا شك أن كتابات افلاطون تفتقر الى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية ، ولكنها تبدى بالمنوع الثاني اهتماما بالفا .

ولو حاولنا أن نستنتج رأى افلاطون في طريق التكوين اللهني لهامة الناس ، لاتضبح لنه أنه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة اليهم ، بل أن المبدأ السائد في تنشئة عامة الناس ، أو الطبقة الثالثة ، هو مبدأ التخصص الدقيق : فالنجار ينبغي أن يظل نجارا فقط ، والتاجر تأجرا ، وهكذا الأمر في كل الهن الاخرى . وأية محارئة للخسسروج عن نطاق التخصص تؤدى الى بعث الاضطراب في المجتمع ، أما أذا كانت هذه المحاولة تهدف الى بجاوز الغرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه الى أعمال طبقة تعلو عليه ، قعندئد يختل نظام الدولة أشد الاجتلال . ولا جدال في أن هذا المبدأ يخالف الأسمى التربوية الحديثة مخالفة صريحة . فعلى الرغم من أن حياتنا الحديثة أعقد كثيرا مما كانت عليه الحياة في

عصر افلاطون ، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص الرم لعصرنا الحالى من أى عصر سابق ، قان الحاهاتنا الحديثة في التربية تحبل تكوين انسان متكامل ، ذى نشاط متنوع ، ألى جانب النشاط الرئيسي في العمل اللى يتخصص فيه ، أما افلاطون فيريد أن يكون « النجار نجارا » فحسب ، أى أن يميش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارا ، دون أية محاولة لتحقيق أى نوع من التكامل في حياته .

وعلى أية حال ، فليس ثنا أن نلوم افلاطون على آرائه فى تكوين افراد الطبقة الثالثة ، لأن هذه الطبقة لم تكن موضوعا لاهتمامه على الاطلاق ، وانما كان مدار بحثه هو كيفية تكوين الطبقتين الرفيعتين ، أو طبقة الحراس بفئتيها من الجنود والحكام . فالمثل العليا للتربية عنده كانت محدودة فى نطاق تطبيقها ، ولم يكن يقصد منها أن تسرى الا على أولملك اللين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها .

ولابد لنا أن ننبه في البداية إلى أن اهتمام افلاطون المفرط بطبقة الحراس ، واعتقاده بأن الدولة ينبغي أن تركز جهودها في تكون شخصيات افراد هذه الطبقة تكوينا سليما ، يتناقض مع مبادىء اخرى عبر منها في كتاباته تعبيرا صريحا . فهو عندما بعرض رايه في منشأ الدولة ، يتحدث من نوعين من الدول يظهران في مرحلتين متماقبتين : مرحلة الدولة البسيطة الصحيحة ، حيث لا توجد الا المهن الاساسية الضرورية التي تحقق الحاجات الحيوية للانسان فحسب (٣٧٢) ، ثم مرحلة الدولة المترفة التي يصفها بانها مريضة أو معتلة ، والتي تتعقب فيها الهن والوظائف الى ما يتجاوز الحاجات الضرورية . والدولة الثانية وحدها هي التي تنشأ فيها اطماع تؤدي إلى الارة المنازعات ونشوب الحروب ، التي يقدم لها افلاطون تفسيرا اقتصاديا يدعو الى الاعجاب : اذ « تصبح الأرض التي كانت تكفي لاطعام ساكنيها ؛ أضيق واقل من أن تكفيهم ... وعندئل ، الن نضطر الى أن نتعدى على ارض جيراننا ، أن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي 1 كذلك ، الن يضطر جيراننا بدودهم الى التعدى على أرضنا ، ما داموا قد استسلموا ، بعد عبورهم حدود الضرورة ، لشهوة التملك الجامحة ؟ . . واذن فسوف نشين الحرب . . وفي وسعنا أن تؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصل كل بلايا الدول والأفراد ، . (٣٧٣) .

فى مثل هذه الدولة المترافة اذن تنشأ الحاجة الى تكوين جيش من أفراد متخصصين في مهنة الحرب ، مثلما يتخصص كل فرد آخر في مهنة لا يؤدى غيرها . ومما له دلالته أن أفلاطون قد استخدم لفظ

لا الحراس ٣ لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة الى جيش متخصص يحقق لها الطماعها ويصد عنها اطماع الآخرين (٢٧٢) ، وأنه اعقب ذلك مباشرة بالحديث عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦) . ومعنى ذلك أن افلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة واغراقها في الملدات ، ويراها مظهرا من مظاهر الطمع والجشع ، وبالتالي فإن الطبقة التي تحترف مهنة الحرب ما كانت لتظهر الا نتيجة لهذه الأطماع ، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن اصلها السرية لهذه الأطماع ، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن اصلها الطروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لابد منه ، بل شرا قد يكون من الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لابد منه ، بل شرا قد يكون من المكن تجنبه ، فكيف الن جاز له أن يتخل من تكوين المحادبين الأكفاء هدفا رئيسيا للتربية ؟ الم يكن من الواجب ـ تمشيا مع مقسلماته هدفا رئيسيا للتربية ؟ الم يكن من الواجب ـ تمشيا مع مقسلماته السابقة .. أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية ، على اساس ولا تكون لها ضرورة الا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة ؟

ومن جهة أخرى ؛ فمن الواجب ألا ننسى أن افلاطون بشبيد دولته المثلى منذ بدايتها ، أي أنه كان يستطيع أن يضبع لها من الدعائم والأسس ما يشاء ، وهو بالفعل قد الدخل على بناء دولته الفرضيسية تغييرات جدرية ، كالمساواة المطلقة بين الرجل والمراة ، والفاء الأسرة ، وشبوعية التملك ، النع . فلماذا اذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجمل مهنة الحرب ضرورية 1 ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح - أعنى موضع أولئك اللين يقومون بعمل لا مجال لممارسته الا مندما تكون الدولة مريضة أو معتلة 1 أن يبجر يقول ، في صدد الكلام عن الحراس ، أن الفكرة المسيطرة على ذهن افلاطون هي ﴿ محاولة الافادة بقائر الامكانمن طبقة الجندالتي أصبحت الآن لا مغر منها ٤ (١) . ولكنه نسى أن أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة ، وانما عن دولة فرضية ، مثالية ، بستطيم أن ببنيها كما يشاء ، وليس فيها شيء « لا مفر منه » . وقد اعترف يبجسر ذاته ، قبل العبسارة السابقة بصفحات قلائل (من ١٩٩) ، بأنه ١ لا يبسله من أمة تاريخية فعلية مثل الينسسا أو أسبرطة » . واذن قهو لم يكن ملزما بأن يحاول الافادة من وضع سيء موجود بالفعل ؛ أو مواجهة الأمر الواقع على خير نحو ممكن ؛ وانها كان بمكته لو شناء أن يجعل للحراس المكانة التي يستحقونها بوصفهم أناسا

⁽¹⁾ Paideia, Vol. II, p. 208.

يقومون بعمل لا تكون له ضرورة الا اذا ساد الطمع والجشيع مجتمع البشر ـ وعندئل كان ينبغى عليه ألا يركز أهدافه التربوية حول تنشئة هده الطبقة وضمان حسن ادائها لأعمالها ، وانما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على تربية المواطنين اللين يؤدون للدولة أعمالا أيجابية ، ويكتفى باشارة بسيطة الى طريقة تكوين الحراس اللين تقتصر مهمتهم على عمل سلبى هو دفع العدوان عن الدولة .

ونستطيع أن نعضى في نقد افلاطون أبعد من ذلك ، فنقول أن مجرد ادماجه تعليم حكام المستقبل في برنامج تكوين الحراس ، واختياره هؤلاء الحكام من بين اكفأ الحراس ، هو في ذاته أمر يتناقض مع مقسدمات فلسفته . ذلك لأنه كان يهدف الى أن يجعل الحساكم فيلسوفا ، أو الفيلسوف حاكما . ولكن ، هل يحق لأحد أن يجسرم بأن التنشئة الحربية هي أفضل وسيلة لاعداد الفيلسوف ؟ ألا يوجد في التحول من الحربية الحرب الى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجىء الذي يصعب تصوره ؟ أليست معظم المن الأخرى أجدر بأن تكون أساسا يمهد لظهور الفيلسوف ، من مهنة ممارسة الحرب ؟ وهل يعد من قبيل الفهم السليم لأصول التربية ، أن يعزج أفلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس ، ويضع للفئتين برنامجا واحدا يظل منطبقا عليهما حتى مرحلة الانتقاء النهائي للحكام من بين أكفأ الحراس ؟ ومن جهة أخرى ، كاذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديا محاربة ، فهل هناك ما يضمن أنه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل ، بدلا من انضمن أنه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل ، بدلا من القوة التي يستمدها من انتمائه الى فئة المحاربين ؟

كل هذه أسئلة تغرض نفسها على اللهن بالضرورة عندما يقكر المرء في دلالة اهتمام افلاطون البالغ بطبقة الحراس . فمن الواضع انه لم يكن مضطرا ، في مدينته « الخيالية » ، الى ان يجعل تكوين الحراس هدفا رئيسيا للتربية في الدولة . وهو لم يكن مضطرا الى ان يجعل طبقة الحراس هي المصدر الوحيد الذي يستمد منه حكام البلاد . وهو اذا كان قد فعل ذلك ، فلابد أن يكون هذا تعبيرا عن اختيار ارادي وتفضيل ذاتي سافني أنه كان يعجب بالروح المسكرية الى حد ابداء كل هدا الاهتمام بها في نظامه التربوي ، وأغلب الظن أن اعجابه بالنظام السائلة في اسبرطة هو الذي دفعه الى تفضيل النعظ المسكري على كل الإنماط الأخرى للحياة ، ودهوته الى أن تركز الدولة اهتمامها . في مجسال التربية .. على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها . ومع ذلك ، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية امرا

مستغربة ، ولا سيما حين يأتى من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والروح مثل افلاطون !

الرحلة الأولى في التعليم : التربية البدنية والوسيقي

عالج أفلاطون ، في محاورة الجمهورية ، نظم التعليم على مراحل ثلاث ، تناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث . وقوام هله المرحلة هو تدريب البدن والوسيقي ـ أي تنمية الجسم والروح في الوقت الذي يكونان فيه قابلين للشكل .

ومن الواجب أن نذكر أن ما يسميه افلاطون بالوسيقي يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم « العلوم الانسبانية » أو « الآداب » بوجه عام . ففي هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقي ، ولا سيما الموسيقي المساحبة للشمر ، غير أن أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ، ثم استخدامها في حفظ الشعر ، وفي بعض الدراسات الأدبية والفنيسة البسيطة . أما التربية البدنية ، فهي تدريب الجسم على التحمل ، وتحقيق الصحة والقوة للفرد من طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه . ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف الى رعابة العسم وحده) أذ أن هدنها الأهم هو رهاية النفس في جزئها الغضبي ، أمني تنمية صفات الشجاهة والأقدام في الفرد (١٠)) . وبمبارة أخرى ، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا الى تحقيق خمير النفس ، ولكن بطريقين مختلفين . ذلك لأن المحارب ينبغي ، في رأى أفلاطون ، أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية ، والشجاعة والاقدام من ناحية أخرى ـ دهذا الجمع لا يتحقق الا بتحقيق التناسب الصحيح بين نومي التعليم: البدني والروحي . وترجع أهمية فكرة « التناسب الصحيح » هذه الى أن الافراط في أحد النوعين يؤدى الى فساد طبيعة المحارب: فاذا اهتم برهاية جسمه أكثر مما ينبض ، أصبح المنف فالبا على طبيعته ، وإذا أفرط في تهذيب روحه بالموسيقي والآداب على حساب المنابة بجسمه ، كانت النتيجة هي طراوته ونعوجته الي العد الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الروح المسكرية . واذن فلابد أن تكون نفس المعارب مزيجا متوازيا من حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم ،

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبى ، هو ذلك الذى يرفض فيه افلاطون اساطي الشعراء ويدعو إلى ابعاد تأثيرها عن أذهان النشء . وسوف نعرض لموقف الفلاطون في هذا الموضوع بالتفضيل عند معالجتنا لآرائه الفنية والأدبية . ولكن الذي يهمنا في هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابع التربوي البحت لنقده لأساطير الشعراء . فقد يبدو لأول وهلة أن هذا النقد ذو طابع ديني : أذ أن ما يعيبه أفلاطون على المسعراء هو أنهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١) . ومع ذلك فأن قليلا من التفكير في أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء في هذا الصدد ، كفيل بافناهنا أن انتقاداته في حقيقتها ذأت طابع أخلاقي أو تربوي . فالآلهة ترمز لمثل عليا ينبغي احترامها . وحين يفقد الناشيء احترامه للآلهة للمنتجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم _ يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادىء الأخلاقية التي يفترض أن هذه الآلهة ترمز لها .

وعلى ابة حال > فعهما كان راينا في طبيعة القيود التي اخضع لها افلاطون دراسة الشعر > فعن الواجب أن نذكر أن آراءه في هذا الصدد ما زالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة : ذلك لأن معظم الأطفال يتمرضون > حتى في عصرنا الحاضر > لؤثرات قد تكون ضارة بهم في فترة تنشئتهم الأولى > نتيجة لما يلقى على مسلمهم من قصص عن الجن والعفاريت > أو من حكايات بعضها ينطوى على معان لا اخلاقية ، وفي هده الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو الى ابعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة > وتنادى بتنمية شخصيته بطريقة موية لا يؤثر فيها الخيال المريض > وبالتالى فهى تطالب بغرض نوع من الرقابة على ما يلقى على مسامع الطفل من أقاصيص > حتى لا تتمو في نفسه روح الخرافة اللاعلمية > أو أحاسيس الرعب أو مبادىء الانحلال . وبعبارة أخرى > فالرقابة التي يدعو اليها أفلاطون في هذا المجال لا تبدئو بعيدة كل البعد عما تدعو اليه المذاهب التربوية الحديثة في ميسدان القصص التي تروى على مسامع الأطفال .

الرحلة الثانية : الرياضيات والعلوم

يمكن القول ، بوجه عسام ، ان المرحلة الثانية في برنامج افلاطون التعليمي تناظر المراحلة الثانوية في النظام التعليمي الحديث ، وان كان السن الذي حسده افلاطون لهذه المرحسلة سه وهو ما بين العشرين والثلاثين سه يتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها في عالمنا الحديث . ولما كانت الرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة، فسوف نتحدث في نقلا القسم عن طوقف افلاطون من الزياضسيات كما تكشف عنه ، بوجه عام ، محاورة الجمهورية .

إقمن الكتاب من يرون أن أفلاطون قد توصل الى التفسير الرياضي الطبيعة ، أو استبق هذا الاتجاه فبل عودة ظهوره .. عند ديكارت _ باكثر من الغي هام (١) . ولكن الأصع من ذلك أن نقول أنه حاول أن يجعل الرياضة قيمة أساسية في تفسير الكون ؛ بحيث تفنى عن الدراسية الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث . فمن الصعب أن نتصور ان أفلاطون قد اهتدى الى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمي الحديث ، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية ، بل أن الرباضة عنده تمتد وتتسم وتؤداد أهمية الى حد لا يقف معه الى جوارها أي علم آخر من تلك العلوم التي تبحث في موضوعات الطبيعة المادية . والواقع أن بحث افلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج: فالرياضة لترفع من كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس ، ولكنها من جهة أخرى تهيىء الذهن أفضل تهيئة للصعود إلى العالم المعقول ، وهي بالنسبة إلى العالم الأول غاية في ذاتها ، ينبغي أن تحتفظ باستقلالها الكامل من كل موضوعاته ، أما بالنسبة الى العالم الثاني فهي وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجسردة . وسوف نبحث كلا من هاتين الصغتين على ` حدة ؛ على الا تغيب عن اذهاننا الصلة الوليقة التي تجمع بينهما .

كانت الرياضية بالنسبة الى افلاطون ، تعنى عادة الحسسان والهندسة ، ولا سيما هندسية المسطحات ، وان كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الصجوم ، كما أضاف الى مجال الرياضة نظرية التوافق الوسيقى وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية) ، ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم في حالة متخلفة في آيامه ، بحيث ان اهتمام افلاطون قد تركز على الحساب والهندسة ، التي كانت تعنى بالطبع الهندسة الاقليدية بنظرياتها المعروفة ، وهي النظريات التي كان معظمها قد صيغ في عصر افلاطون (٢) . ولكي نفهم طبيعة رأى افلاطون في العلم الرياضي ، في عصر افلاطون (٢) . ولكي نفهم طبيعة رأى افلاطون في العلم الرياضي ، نختم به الباب السادس من محاورة الجمهورية . فبعد أن شرح فكرة التشبيه ، وهي تقسيم خط الى جزاين غير متساويين يناظران العالم العقول والعالم المحسوس ، ثم تقسيم كل جزء الى جزاين داخليين بينهما المعقول والعالم المحسوس ، ثم تقسيم كل جزء الى جزاين داخليين بينهما

⁽I) Abel Rey: Le maturité de la pensée scientifique en Grèce. Paris (Albin Michel) 1939, p. 273-275.

⁽²⁾ Anders Wedberg: Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almovist and Willach) 1955, p. 29,

نفس النسبة ، وبعد أن أوضح أن الجزاين الداخليين ، في القسم الأول ، يناظر اصفرهما عالم الظلال والأشباح والانعكاسات > ويناظر اكبرهما الأشياء المادية الواقعية التي تعكس الأولى صورها ، بعد ذلك كله انتقل الى الجزء الداخلي الأول من القسم الثاني (أي عالم المعقولات) ، وأوضع رأيه في طبيعة الرياضيات وعلاقتها ببقية الأبحاث الاخرى التي يتخذها العقل البشرى موضوعا له . فالرياضيات في رايه تتصف بالمسفات الآتية : (١) أنها تبدأ من مسلمات ثعد في غير حاجة إلى البات ، لأنها واضحة بدائها . (٢) وهي استدلالية مندرجة ؛ أي أنها تحتاج إلى سلسلة من المراحل المتسقة التي توصل الى البرهان المطلوب . (٣) وهي تحتاج الى صور متخيلة يستمين بها الرياضي في فهم مشكلاته : 3 فانت تعلم أيضًا أنهم يستخدمون الأشسكال المنظورة ، ويُقيمون استدلالاتهم عليها ، وان لم يكن تفكيهم منصبا عليها هي ذاتها ، والما على الأصول التي تمد هذه الأشكال صورا لها . فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، وانما يقيمونها على الربع في ذاته ، والقطر في ذاته ، وكذلك العال في الأشكال الأخرى . فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي اشياء واقمية ، قد تنفكس ظلالها أو صورها طي صفحة الماء ، ولكنها تستخدم هنا وكانها هي بدورها صور ، ليصل الباحث الى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك الا بالفكر ٣ (١٠٠) .

واذن فالرياضييات - لبعا لهذا النص - لا لعتمد على المنطق الاستدلالي الخالص ، بل على فهم مضبونات الانسكال التي ترسيمها بالفعل في صورة منظورة ، ويعلق « روس » على هذا النص فائلا : هلد كان أفلاطون مخطئا دون شك عندما ذكر أن عالم الهندسة يرسم أشكالا بالمضروزة أو يضع لها نعاذج ، فقد قاله أن أي شخص لديه خيال تصويري حي يستطيع أن يستخدم أشكالا متخيلة ، في إن ادراك عده الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام ، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الالتجاء الي تصوير جرئي ، اذ أن الشكل المتخيل لا يقل في طابعه الجرئي عن الشكل المرسوم والمنظور » (١) ، ومع ذلك فين الواجب أن قلكر ، ردا على ذلك ، أن هذا النص لا يعبر عن النظرة عن رأى افلاطون الحقيقي في طبيعة الرياضيات يقدر ما يعبر عن النظرة الشائمة للرياضيات في عصره ، فهو يريد أن يفرق ، على أساس هسده النظرة الشائمة على الرياضيات وصدغها تعبيرا عن الرحلة الشائمة

⁽¹⁾ W.D. Rom: Pinto's Theory of Idea, p 49.

الملم (وهي مرحلة الفهم diands) وبين المسرفة الظنيسة عدم التي تعبر عن المرحلتين الأوليين) من جهة ، وبينها وبين الديالكتيك ، و مرحلة المقل عدد ، وهو أعلى مراحل المرفة جميعا ، من جهة خرى . فالرياضيات تظل ، في استخدامها الشائع ، مرتبطة ولو من عيد بمالم الجرئيات ، من حيث أن الخيال اللي يصور لللهن أشكالا جزئية هو الوسيلة الاساسية التي بلجا اليها الرياضيون في الوصول لي استنتاجاتهم ،

ومع ذلك ، فهناك شواهد قاطمة على أن افلاطون لم يقنع بهذا الاستخدام الشائع ، وانما أراد أن تكون الرياضيات علما يعلو على كل ما هو جزائي وكل ما هو محسوس ، وقد أورد لا شول ٤ رواية لبلوتارك ذكر قيها أن أفلاطون قد فضمسب من أرخوطامن ويودوكس Badoza ، لانهما قامة بحل بعض المسكلات الهندسية ، مثل مضاعفة الكعب ، مستمينين بأجهزة ميكانيكية ، ورأى في ذلك افسادا للهندسة وتشويها لما هو رفيع فيها ، إذ هبطا باشياء عقلية ولا جسمية ألى مرتبة الاشياء الجسمية والمادية (١) . ١ ومن جهة اخرى ، فقد سخر اللاطون ، في الكتاب السابع من الجمهورية ، من الطريقة الشائمة التي يلجأ اليها علماء الهنداسة في مصره » 3 ذلك لاتهم يستشخدمون لغة إخربية مضمحكة ، ولا تعنيهم الا المشائل العملية وأحدها ، وهكذا يتحدثون دائمنا عن « التربيع » و « التطبيق » و « الجمع » وما الى ذلك ، وكان الهدف هو « ممل ، شيء ، على حين أن الهدف الحقيقي الموضوع كله هو المعرفة (٥٢٧) . فهو يربد من علم الهندسة اذن أن يكون آفراب الي الروح الفلسفية الخالصة ، وأن يبتعد عن التعبيرات التي توحى بوجود عمليات حسية في الرياضة ، كالتربيع والتطبيق ، الغ ، اذ أن الموضوعات الرياضية ازلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاهلية الانسان ، وبعبارة أخرى ، الهاربع موجود بصورة ازلية ، وهو لا ينتظر هملية ٥ التربيع ، البشرية ، وكذلك الحال في كل مفهوم هندسي آخر .

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن ننتقل الى الوجه الآخر من بحث الخلاطون في الرياضيات ، وأمنى به ذلك الذي تكون فيه الرياضيات تهيئة للدهن من أجل ادراك المقالق الأزلية التي هي موضووع الدراسة الديالكتيكية . فالدراسة الرياضية تنمى ملكات التعميم والتجريد التي يستخدمها المقل في بحث أدفع موضوعاته . ومن هنا كانت الرياضة

⁽I) P.-M. Schull : Machinismo et philosophie, Paris (P.U.F.) 1947, p. 15

عنصرا اساسيا في تكوين الفيلسوف ، اذ انها هي التي تعلو به فوق عالم التغير ، وتنقله الى عالم الوجود الأزلى ، وهي التي تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتى به الحواس من معارف باطلة ، وهي فضلا عن ذلك تساعد على ادراك العلاقات التي تجمع بين العلوم بعضها وبعض ، وتقدم البنا هذه العلوم في صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقي .

والحق أنه ليبدو في بعض الأحيان أن حماسة أفلاطون للراسسة الرياضيات لم تكن ترجع ألى تعلقه بالرياضيات ذاتها ، يقدر ما كانت ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين « الطبع الفلسفى » في النفس ، اعنى تحويل اللهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمقولات ، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات ، وقد أيد « دانتسج » هملا الرأى اذ قال : « على الرغم من الادعامات المبالغ فيها لأتباع أفلاطون والافلاطونية المحدثة ، فإن أفلاطون لم يكن رياضيا ، فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت إلى حد بعيد وسيلة لفاية ، والفاية هي الفلسفة ، فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية اللهن ، الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية اللهن ، وعلى أكثر تقدير برنامج دراسي تلريبي يعهد الطريق لمالجة المشاكل الفلسسفية الأهم ، وينعكس ذلك في لفيظ mathematics ذاته » الذي يترجم حرفيا بعبارة « مقرد دراسي » أو « منهج » ، وبهذا المني كانت الرياضة تستخدم في أكاديمية أفلاطون » ولم تصبح الرياضيات اسما لعلم المدد والشكل والامتداد الا فيما بعد » (۱) .

وأذن ، فمن المكن القول أن اهتمام افلاطون كان ينصب أساسا على المعانى المبتافيزيقية التى تكمن من وواء التصورات الرياضية . وفي هذا كان متاثرا دون شك بالتراث الفيثافورين الذى تشبع أفلاطون بتعاليمه . ومع ذلك ، فكما أن حرص الفيثافوريين على اضفاء دلالة كونية على الرياضية لم يحل بينهم وبين الوصول الى مجموعة من أروع الكشوف الرياضية في العالم القديم ، فكذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسسة الرياضية قوة دافعة إلى الأمام لهذا العلم ، ادت الى نهوضه في الاكاديمية بوجه خاص . صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتد الى جديد في مجسال الرياضة ، وتكنه جعل معارسة الهندسة عملا الهيا ، وشرطا ضروريا للدخول الاكاديمية . وكان ذكر الرياضيات في محاوراته مقترنا عسلى

⁽¹⁾ Tobies Dentzig: The Bequest of the Greeks. New York (Scribner) 1955, p 25

الدوام بالاحترام ، بل كان يحيطها بهالة من التقديس ، تؤدى قطعا الى بث الاهجاب بهذا العلم في نفس كل من يستمع الى دروسه أو يقرأ محاوراته .

ومع ذلك ، فان حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم المحسوسيات قد جني على الرياضة ، وعلى التفكير العلمي بوجه عام . صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصدوي ، ولكنا لا نجد غضاضة في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي ، ولا نعترف ـ حتى في حالة الاحتفاظ لها بطابعها البحث ـ انها تكون عالما مستقلا يترفع على العالم الطبيعي . أما في حالة افلاطون ، فقد انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعي انفصالا تاما ، وكان لابد من مضى ما يزيد على ألغى عام لكي يعود العقل الانساني الى بحث الرياضية بالطريقة السليمة. : أعنى بوصفها علما لا يفقد شيئًا من مكانته أذا اتصل بالمالم الطبيعي وسناهدنا في حل مشكلاته . وخلال هذه الأعوام الطويلة كان مناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الانسان المادى ، وبالتالي كان البحث في أي علم له شأن بالطبيعة المحسوسة بعد انتقاصا من قدر العقل . فما نطلق عليه اليوم اسم العلم الطبيعي .. سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا - كان مستبعدا من مجال العلم الصحيح عند ا فلاطون لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول ، ولأنه ينتمي الى صميم العالم المادي المحسوس ، وما نسميه بالمهج التجريبي كان مند افلاطون يدخل في باب و المعرفة الظنية عدمه ٤٠٠ لأن استخدام طريقة التجربة والملاحظة يؤدي إلى الحط من قدر الباحث ، ويدل على أن ملكاته الدهنية لم تصل الى القدر الطلوب من التجسديد . والعلم الوحيد الذي ابدي له افلاطون قدرا من الاحترام .. من بين عساوم الطبيعة _ هو علم الغلك ، وذلك لعدة أسباب : أولها أن ذلك العلم تتعلق بموضوعات ذات طبيعة ١ ألهية ٤ أزلية ، هي النجوم السماوية (وفي ذلك كان أفلاطون مسايرا للاتجاه الفيثاغوري الذي كان يؤله النجوم) ؛ وثانيا لأن للرياضيات الدور الأكبر في دراسة هذا الفسيلم ؛ العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضى المحسوس . ولا جدال في أن الاقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابد أن يؤدى يعتقبون انه وصل الى نتائجه بفضل عبقريته الرياضية ، ولم يشا الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها الى مبقريته

الفلسفية . نقد كان يتكم بالألفاز ، ولم يجرؤ احد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفا من أن يهتم بأنه رياضي فاشل أو ميتافيزيقي فاشل (١) .

وهكذا يمكن القول ان المنهج التجريبي ، وكذلك العلم الطبيعي ذاته ، قد أصابه تخلف كبير نتيجة لحرص أفلاطون على ايجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم المحسوسات ، وعلى تصوير التجريد الرياضي بأنه و ترفع » عن الطبيعة ، وقد ظلت البشرية طويلا تعاني آثار هذا التخلف ، وظلت آراء افلاطون هي المسيطرة على أذهان الباحثين في هذه الميادين حتى مطلع العصر الحسديث ، حين أمكن لأول مرة استخدام الرياضيات سالتي كانت هي ذاتهسا علما يدين لليونانيين بالكثير سافي حل مشكلات هذا المالم العليمي ، وتحقق ذلك الامتزاج بالذي كان أفلاطون يراه جريمة لا تغتفر .

الرحلة الثالثة ـ دراسة الديالكتيك

أما هذه الرحلة الأخيرة فتوازى .. في نظامنا التعليمي الحديث ... مرحلة التعليم الجامعي ، وأن كانت تبدأ في سن الثلاثين . ومن الواضح أن هذه هي مرحلة الانتقاء النهائي ، وأن أولئك الذين ينالون هذا النوع من النمليم هم خلاصة عملية الاختيار التي تتم طوال المراحل السابقة . ولنكور هنا ما قلناه من قبل ؛ في صدد مبدأ الاختيار هذا ؛ من أن عملية الانتقام ذائها تكاد تكون مستحيلة من الوجهة العملية . فالحراس يوضمون منا طفولتهم حتى شيخوختهم في رقابة مستمرة ، لكي تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد ، وعلى التجريد الرياضي ، وعلى التأمل الفلسفى ، فضلا عن اختبار اخلاقهم ومدى اخلاصهم لاتفسهم ولوطنهم . ولا جدال في أن هذا يقتضى وجود جهاز قوى للرقابة بصعب أن نجد له نظيرا في أشد نظم الحكم صرامة في القرن المشرين ، فضلًا عن أن استخدام الوسائل المتاحة في ذلك العصر ، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة ، لابد أن يجعل حياة هذا الفرد جعيما لا يطاق . ومن جهة اخرى فلابد من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حيساة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته ، ولابد أن يكون لدى هؤلاء ألرقباء من الحكمة ومن رجاحة العقل ما يتيح لهم ان يطبقوا بنزاهة تلك المعابير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس . والحق أن أفلاطون بكرر دائماً قوله: سنختار الحارس الصالع ، ونستبعد غير الصالح ، الغ . . ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم « نون الجماعة » هذه ! أهناك في الدولة

⁽¹⁾ Sarton: A History of Science, Vol. I, p 452

التى رسم معالمها طبقة بهده الكثرة ، وبهذا السمو المقلى والأخلاقى ، ولديها الفراغ والامكانات التى تتبيع لها القيام بعملها الشاق فى الرقابة الدائمة لسلوك الجميع أ واذا كان فى الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء الفضسلاء ، اللين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها ، فيكفى وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكى تكون المدينة الفاضسلة قد قامت بالفعل ـ الى ان فى العملية كلها نوعا من الدور المنطقى !

وعلى أية حال ، فإن الدولة تختار أصلح الحراس ، معن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضى ، لتنتقل بهم الى أسعى مراحل التعليم ... مرحلة مشاهدة « الخير » في ذاته ، ومعاينة سر الكون ، وكشف العقيقة العليا عن طريق « الديالكتيك » .

والأمر الذى يعنينا بحق ، في هذا الفصل الذى نخصصه لموضوع التربية عند افلاطون ، هو تحديد افلاطون لسن المدراسة الفلسفية ، وللمرحلة التي ينبغي فيها أن تدرس الفلسفة . فدراسة الفلسفة تاتي عنده بعد دراسة العلوم ـ أو ما يوازيها في برنامج افلاطون التعليمي ، وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها ـ ولا تأتي بوصفها « بديلا » لدراسة العلوم . وبعبارة أخرى ، فلابد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيمابه من العلوم . ومن جهة أخرى فلابد أن يكون دارس الفلسفة انسانا ناضجا ، بل في قمة النضوج ، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن ، وبأشب درجة ممكنة من التركيز .

والواقع أن أفلاطون لا يمل تأكيد فكرته القائلة أن للراسة الفلسفة في سن مبكرة أضرارا جسيمة ، فهو في أحد المواضع يقول : « من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حدائتهم ، ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تلوقوا الديالكتيك لاول مرة يسيئون استعماله ، ويتخلونه ملهاة ، ولا يستخدمونه الإللمغالطة ، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم ، فانهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو ، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد للة في جلب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » . (٥٣٩) . وهو يزيد فكرته ايضاحا في موضع آخر : فيقول : « أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التي تعاملها بها الآن . . أن دراسي الفلسفة . بكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب المال وادارة ششون بيت خاص بهم . وحتى أولئك الذبن يشتهرون

بانهم اقرب الجميع الى الروح الفلسفية ، يسارعون الى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجرائها ، وأعنى به الديالكتيك . أما في حياتهم التالية ، فانهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه اليهم لسسماع مناقشة كهذه ، اذ أن الفلسفة عندهم ليست سسوى وسيلة للتسلية فحسب ، ((٤٩٧ - ٤٩٨) .

والحق أن أفلاطون يكاد يشير الى دارسي الفلسفة غير الناضجين ـ ممن تحفل بهم جامعات القرن المشرين ـ حين يتحدث عن أولئك اللين لا يعرفون الا 1 كلمات مرصوصة بعضها الى جانب البعض على نحو مصطنع ، دون أن تجمعها وحدة طبيعية . . » (٩٨٨) . فهو من أقوى الناس شعورا بضرر البداية المبكرة في هذا النوع من الدراسات . ومَع ذلك قان من المؤسف أن القلسفة تدرس اليوم ... في العالم أجمع ... لفتية مراهقين يظنون انهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل مناصر الحكمة ، ما داموا يستخدمون في دراستهم تعبيرات توحى لهم بأنهم قد اصبحوا حكماء بالفعل . هؤلاء الفتيان الذين يعدون للتخصص في دراسة الفلسفة وهم ما أرالوا في سن لا تسمع لهم باصدار أي حكم من الأحكام الفلسفية الشديدة التعميم ، ولا تتبع لهذه الأحكام .. اذا صدرت .. أن تؤدى وظيفتها الصحيحة في سياق اللهن الذي يصدرها _ هؤلاء الفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة ، ولابد أن يتصوروها نوما من القدرة ، السحرية مسلى أيجاد الأشياء أو أعدامها ، وأن يباهوا أقرائهم بهذه القدرة ، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة الاعيب لفظية يظنون النفسهم بفضلها أوسع عقلا ممن عداهم من الناس . ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطى من يدرسها شعوراً بالفرور ، اذ تجعله يطلق اعم الأحكام عن مصير الحياة الانسانية والكون باكمله ، وهي الحكام لا يجسرُ باحث آخر في أي فرع من فروع العُلم على أصدارها . ولابد لمواجهة تأثير هذا الشمور بالفرور من قلر كبير من النضيع العقلى ، لكى يضع دارس الفلسفة معلوماته في موضعها الصحيح ، ولا يتوهم أنه قد أصبح بفضلها أحكم من الناس جميمًا . ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار اللين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلى ؟ اليسوا خليقين ، كما قال الفلاطون ، بأن يصبحوا أشبه بالجرو « الذي يجد للة في جلب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه 🕯 1

ومن جهة أخرى ، فقد أكد أفلاطون ضرورة تزود دارسى الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه ، أى أنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة في فراغ عقلي ، كما يحدث بالفعل للطلاب

« المتخصصين » في الفلسفة في ايامنا هذه . وصحيح أننا لن تستطيع أن نطلب الى دارسي الفلسفة أن يستومبوا العلم كله ، لأن هذا اصبح الأن مستحيلا ؛ ولكن لابد من وجود اساس علمي ـ ايا كان ـ للدراسة الفلسفية ، بدلا من أن تتخل من هذه الدراسة « بديلا » بغني من كل نخصص آخر (١) . ولا شك أن هذا الطلب قد أصبح في مصرنا هذا أشد الحاحة مما كان في عصر افلاطون . ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة المقل الخالص على بلوغ الحقيقية بقواه الخاصة . أما نحن فلم نعد تؤمن بمثل هذه القدرة . ولكن من الفريب مع ذلك أن الفيلسوف الذي جمل المرفة لا تذكراً ٤) وأكد أن أسمى معرفة هي تلك التي تحصلها المقل بقدرته الديالكتيكية وحدها ، دون مساعدة من العواس أو من العالم الخارجي - هذا الفيلسوف هو الذي جمل دراسة الفلسفة مرحلة نهائية تكون قمة وتتربجا للامسداد العلمي الطويل ، أما نحن الذين أصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل في حياتنا ، فقد أصبحنا تخالف شرط افلاطون ٤ وتجعل من الفلسفة ٥ تخصصا ٤ اشبان صفار منتقرون الى التكوين العلمي والى النضج النفسي والتهيؤ اللحني ، بدلا من أن نجملها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم ، ولا تغرس الا في ر به ناضحة مهيأة لاستقبالها .

 ⁽۱) انظر المؤلف مقال و الفلسفة والتخصيص العلمي ، عجلة الثقافة ، العداد
 ۲۲ (يناير ۱۹۹۵).

اكميتافيزيقا

اذا نظرنا الى محاورة « الجمهورية » من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفي ، فسوف نجدها محاورة لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية ، أذ أن هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة ، نجمدها في أواخر الكتاب الخامس ، وفي الكتابين السيادس والسابع على الأخص . وفضلا عن ذلك فان الأبحاث الميتافيزيقية تختاطً في معظم الأحيان بآراء أخلاقية وتربوية وسياسية ، وتظهر في سياق ستنتج منه المرء بسهولة أن هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها . ومع ذلك فأن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفي لم يكن ــ كما أشرنا من قبل ــ أمرا معترفا به عند الفلاطون ، إذ كانت الابحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمية الى كلا المجالين دون أن يشمر القارىء باي تعارض بين هذا وذاك . ومعنى ذلك أننا أذا تأملنا المسالة من وجهنة نظر أفلاطون ذاته ، أمكن القول ان كل أفكاره في ميدان الأخسلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية ، وأن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند افكاره في تلك المجالات العملية ، بحيث يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يتسم نطاق الأبحاث الميتافيزيقية في المحاورة باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها ، وعندنَّه لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الاطلاق . ومع ذلك ، فسوف نكتفى ها هنا بالتنبيه الى امكان التوسع في فهم الميتافيزيقا على هذا النحو ، ما دمنا قد أفردنا فصولا سابقةً لبحث كل موضيوع عالمجمه أفلاطون في المحملورة على حمدة ، وسنتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذي تناولنا به بقية موضوعات بحثه ، أعنى من حيث هي مبحث منفصل .

نظرية الصور أو المثل:

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل في محاورة الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة أرتباطا وثيقا ، فعندما يأتي ذكر المثل لأول مرة بصورة واضحة في المحاورة ، في أواخر الكتاب السادس ، نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء ، أي هي « الجميل في ذاته ، والخي في ذاته . . » (٧٠٥) ثم يوضح الطابع المقلي للمثل ، ويبين أن المقل هو وحده الذي يستطيع ادراكها ، ويقارن مثال الخير ، وهو أرفع المثل ، بالشمس في العالم المنظور ، ويخلص من ذلك الى النتيجة الآتية : « وعلى ذلك فأن ما يضغي الحقيقة على موضوعات المرفة ، وما يضغي الحقيقة على موضوعات المرفة ، وما يضغي ملكة المرفة على العارف ، هو مثال الخير ، فهو علة العلم والحقيقة » . « (٨٠٥) .

ولكن ، أى علم هذا الذى تعد المثل اصلا أو علة له أ هذا - في رأينا - هو السؤال الآكبر الذى يواجه الباحث في فكرة المثل عنه الخلاطون . ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالا للمثل في أن كل علم انما يتم من خلال ادراك المقل للمثل أو معاينته لها ، فالجميل في ذاته هو اساس معرفة الجيمال ، والخير في ذاته هو اساس معرفة الخير ، أى أساس العلم طلاخلاقي ، والعلم الرياضي بدوره يغترض ادراكا لأنواع من الصور ، بل ان معرفتنا بأى مجالا من مجالات العلوم البحتة هي قبل كل شيء معرفة بصور أو مثل ، ومع ذلك ، فهل يعد ذلك العلم الذي يقصده افلاطون مماثلا لما نعنيه نحن بكلمة العلم ، أم أنه معرفة من نوع خاص أ وهل يعد هذا النوع الخاص من المرفة ، أن كان هو القصيدود ، مكملا للعلم المصادا له أ

الحق أن كل غموض نظرية الصور أو المثل أنما يتركز في هسلا السؤال . ونقول أن النظرية غامضة لإنها بالفعل قد حيرت الشراح منا القدم . ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية ، وحاول في الواقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة ، أثير جسدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الفامضة ، وحول الماني التي كان يقصدها اللاطون حين عرض هذه النظرية . وليس من مهمتنا في بحث كهذا أن نخوض في تفاصيل المناقشات المدرسية التي طالما ثارت بين الشراح حول هذا الموضوع ، لا سيما وأن المشكلة الميتافيزيقية - كما قلنا من قبل ـ لا تحتل المكانة الرئيسية في معاورة الجمهورية ، وانما سنقصر بحثنا على السبؤال السابق اللي نعتقد أنه أهم الاسئلة التي تشيها النظرية ، وأجدها بعناية الدارس وجهده .

فمن الممكن أن تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسي. الذى نتبغى أن يتصف به كل تفكير عامى ، وهو شرط الشمول والبعد عن الحرثيات والتجرد من الخصوصيات . وبهذا المني يقترب المثال أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة dée généralo ، أو الحد المنطقى . ذلك لأنه لا علم الا بما هو عام ، أما الفردى فلا وجود له في. العلم الا بمشاركته في العام اللي هو وحده الحقيقي ، ولو تناولنا أي. تصور أو مفهوم عام ، لوجدنا بينه وبين الصورة الافلاطونية شـــبها واضحا: اذ أن التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مئتركة 4 بحيث أن افراد هذه الكثرة ١ يشاركون ٤ في هذا التصور ويندرجون. تحته ، مثلما يندرج أقراد أي مثال معين تبحت المثال ذاته ويشاركون. فيه . واو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها ، لانتهينا الى هذه النتيجة. ذاتها : ذلك لأن الصفات الحسية ، في طابعها الفردي ، لا تكون بذاتها معرفة ، واثما يكون الادراك الحسى الفردى لحظة عابرة لا تتكرر . ولابد من تحليل هذا الادراك الى كيفيات ثابتة تقوم بينها هوية ، وتتبع فهم الادراك ذائه فهما معقولا . واذن فالمعرفة لا تكون ممكنة ؛ وسط كثرة المتغيرات ، الا بوجود نقاط الارتكار الثابتة هذه ، التي لا يستطيم اللهن تحصیل ای علم بدونها (۱) .

مثل هذا التفسير — اللى يورده الأستاذ لا رى RR R B في احد كتبه التى خصصها لدراسة التفكير العلمى اليوناني - يجعل من نظرية المثل تعبيرا عن روح العلم ذاتها > ولكنه تعبير يتخذ صبغة اسطورية > اذ أن افلاطون > جريا على عادة اليونانيين في تجسيم الكيانات الفكرية واضفاء طابع حيوى عند عليها > قد حول المثال > اللى هو في الأصل مبدأ للمعرفة > الى كيان واقعى له قدرة سببية . بل أن فكرة لا التلكر » بدورها تفسر على أنها تعبير ذو شكل اسطورى عن حقيقة مألوقة في مجال العلم : اذ أن معارفنا تتخذ شكل لا تعرف » على الكثرة المعاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة في اللهن من قبل . ولبست عملية التعرف هذه الا نوعا من التذكر > أى ادراك الكثرة المتغيرة التي تعر بنا في اللحظة الراهنة > من خلال مناصر ثابتة لها في المتغيرة التي تعر بنا في اللحظة الراهنة > من خلال مناصر ثابتة لها في اللهن وجود سابق (٢) . واذن قفي نظرية الصــور يعرض افلاطون

⁽ I) Abel Rey: La maturiré de la pensée scientifique en Grèce, p 233-234.

⁽²⁾ Ibid, p. 236, 340-342.

Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, وانظر أيضاً . 1904. Vol I, p 93

الشروط الفرورية لقيام كل معرفة ، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التى كانت شائعة لدى اليونانيين العامة ، واثيرة لدى افلاطون بوجه خاص .

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح ، كان من اقربهم « هافلوك Havelock ؟ اللهي اكد أن فسكرة التجريد كانت فسيتًا حديدًا على المقل اليوناني ، الذي لم يكن قد امتاد الرأى القائل ان اساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو أشكالها المتغيرة ، وأنها بنحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التي بدركها المقل لا الحواس ، ولقد كانت هذه بعينها هي الفكرة المسيطرة على عقل افلاطون ، غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ (الصور) ، بدلا من أن يستخدم لفظ ﴿ التصور عصمه اللي يشيع بيننا الآن . ولما كان الطريق اللي يشقه جديدا كل الجدة ، لا بالنسبة الى الفكر اليوناني فحسب ، بل بالنسبة الى الفكر الغربي بوجه عام ، فقد كان من الطبيعي أن يتطرف في تأكيد الطابع التجريدي للصور ، وأن يصل به الأمر - امعانا في فصلها عن المعسوسات المنفيرة - إلى أن يجعل لها مالما مستقلا قائما بذاته (١) . فالمثل الأفلاطونية ما هي الا د المعتولات ، وقد تأكد طابعها التجريدي إلى حد القول بوجودها قائمة بداتها ، مستقلة عن الكثرة المتغيرة ، بل عن اللحن المدرك ذاته ، ومن هنا جملها افلاطون - بطريقة اسطورية - توجد في مالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه ، هو عالم المثل .

هذا الراى في تفسير نظرية المثل الافلاطونية يجمل من هذه النظرية تصبيرا مبكرا عن طبيعة المفاهيم العلمية ، وعن تلك العملية التي تتم بها المعرفة في اللهن ، وان يكن ذلك تعبيرا اكتسب طابع النظرف ، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تألفها الاذهان بعد . فاذا صبع هذا التفسير ، كان معناه أن افلاطون لا يختلف كثيرا عن المثاليين المحدثين في تأكيدهم للعنصر العقلي الكامن في طبيعة الكون ذاته ، وفي محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة . ولكن هل يحق لنا بالفعل أن نضفي على آراء افلاطون هذا الطابع المثالي الحديث أ

ان المثالية الحديثة ، حين ترفض المحسوسات بوصفها « مظاهر » ، ترد هذه المحسوسات الى معطيات للوعى ، لا وجود لها خارج الذهن ؛ فهى اذن ترفض ما تنصف به هـذه المحسوسات من حقيقة خارجيسة

⁽I) R Havelock: Preface to Plato, p. 262-264

« مزعومة ») وتؤكد دور الدهن في تكوينها . أما أفلاطون فأنه يسلب المحسوسات كل عنصر ذهني ، وهو لا يأبه كثيرا بنغي صفة «الخارجية» عن الظواهر المحسوسة ـ كما تغمل المثالية الحديثة ـ لأن كل ما يهمه هو أن يسلبها صفة الوجود الحقيقي ، ويؤكد أنها لا تكون موضوعا للمعرفة ، ومن المؤكد أنه لو كان قد طاف بدهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية ينسب اليها ـ باطلا ـ وجسود موضوعي ، لرفض هذا الاحتمال على الفور ، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أي عنصر ذهنيه .

ومن جهة أخرى ، فأن المثال الأفلاطوني لا يشترك مع « الفكرة » ، كما تفهمها المثالية المحدثة ، الا في اللفظ (عملة) فقط . فالفكرة في نظرنا موضوع ذهني ، وهي المقابل المعلى لعالم الأشياء ، ووجودها لا يتصور بدون وجود المعلل ذاته . أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدا لاستقلال المثال عن اللهن اللي يعرفه ، لا عن الأشياء المحسوسة التي تشارك في ذلك المثال فحسب . وبعبارة أخرى ، ففي المثالية الحديثة ترد الحقيقة والوجود معا إلى الفكر ، أما في الأفلاطونية فأن المثال يصبع . هو ذاته حقيقة ووجودا مطلقة يخضع له الفكر . ففي الأفلاطونية نفعة واقعية واضحة ، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات ، وانعة هي واقعية المثال الو المعقولات .

ولقد حرص « تيلور » على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية الحديثة تأكيدا قاطما ، فقال : « ان نظرية افلاطون في المثل start بوصفها الوضوعات الحقيقة للمعرفة ، ليست على الاطلاق مذهبا في المثالية Idealism ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فهو يطلق على تصورات المثل المثل المثل العديث لهذه الكلمة . فهو يطلق على تصورات على أساسها عالم الاشياء ، اذ أن كلمة start و start التي يشيد الا « الشكل » و « الصورة » فحسب . وأن مقصد افلاطون ليفوتنا تماما لو أننا سمحنا لرأى باركلى في « الفكرة start أن المثال على حيث هي حالة للدهن ، بأن يؤثر في تفسيرنا له . فالرأى القائل بأن المثال start تى لا يوجد الا في داخل « نفس » ، وبالتالي فهو « فكرة » ، لا يظهر في كتابات افلاطون الا مرة واحدة ، في احدى فقرات محاورة «بارمنيدس» ، كتابات افلاطون الا مرة واحدة ، في احدى فقرات محاورة «بارمنيدس» كتابات افلاطون الا مرة واحدة ، في احدى فقرات محاورة «بارمنيدس» كياست « حالات » لللمن العارف ، وأنما هي موضوعات متميزة ومستقلة عنه ، تكون للذهن معرفة « عنها » . . . وعلى ذلك فأن اسم الواقعية التصورية conceptual realism افضل وأقل غموضا بكثير من اسم

« المثالية » ، للتعبير عن ذلك النوع من المدهب الذى كان افلاطون أشهر مدافع عنه » (۱) .

ولقد حاولت بعض المداهب المثالبة أن تجعل من الأفكار صورا فى اللهن الإلهى ، وكان هذا الرأى ـ بدوره ـ واضحا عند باركلى . ولكن الملاطون يجعل من المثل معايي يقبلها مدبر الكون ذاته ، واذا كان « مثال الخير» عند أفلاطون هو أقرب الأفكار لديه إلى معنى كلمة « الله » كما بغهمها الانسان الحديث ، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال المخرى من العدم ، بل أن هذه المثل هي المقاييس التي يستخدمها في تنظيم الكون ، وهي مستقلة عنه وأن كانت خاضعة له (٢).

واذن فهناك مقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التي أوردناها من قبل ، والتي تحاول أن تجعل من المثل الأفلاطونية تعسيرا عن المعقرلية الكامنة في العالم ، وأن كان ذلك تعبيرا اتخذ في ظاهره صبغة اسطورية متطرفة . ومن الوكد أن هذا التفسير ، الذي تعترضه كل هذه العقبات ، يبدو أكثر أرضاء للعقل ، لأنه على الأقل يحمل نظرية المثل أقرب الى عقولنا ، وينفى عنها ذلك الطابع الأسطوري الذي يرتبط. بالتاكيد الحرفي لوجود « عالم المثل » ، ويجعل هذا العالم كامنا في عالمنا الغملي ، أو في الدهاننا من حيث انها هي التي تضغي النظام والمقولية. على العالم الفعلى . ومع ذلك قان ارضاء العقل اينبغي الا يتم على حساب. الشواهد المديدة التي تثبت أن المثل الأفلاطونية كانت مقصودة بممناها الحرق الذي بنفر منه المقل الحديث . والحق أنه لو كان قصد أفلاطون. الحقيقي هو التمبير بطريقة اسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية ، لما كان في ذلك مختلفا عن أرسطو الا في طريقة التمبير فحسب. ومم ذلك نمن المعروف أن تورة أرسطو على فكرة الثل الأفلاطونية لم تكنّ تهدف الا إلى تفسير المثل على أساس أنها هي التصورات المجردة عن كل عنصر محسوس ، فلم يكن لهذه الثورة معنى اذن لو كان هذا الهدف حو الذي اتجه اليه أفلاطون منذ بدابة الأمر .

والواقع أن الفارق بين الموقفين فارق حاسم: فحين لكون المثل تمبيرا عن المبادىء المعولة الكامنة في العالم ذاته ، يكون تفسيرها على المدا النحو غير متعارض مع التفسسير العلمي للظواهر على الإطلاق ،

⁽ x) A.B. Taylor: The Mind of Plato, p 43-44 (۲) انظر الشرح الذي قدمه روس W D Ross الخلة بين شال الحبر وبقية المنظر ، في كتاب :

الما حين تكون المثل منتمية إلى عالم خاص بها ، وحين نؤكد استقلالها التام عن هذا العالم وعلوها عليه ، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم و تلكرا » للمثل بالمعنى الحرفي الكلمة بنا هذا المعنى يفدو حائلا دون التقدم العلمي ، ويصبح التخلص منه امرا ضروريا لتحقيق سيطرة العقل في مجال المعرفة ، ولو اتنا نظرنا إلى الفكرة في ضوء السياق العام لاراء افلاطون من العلم به كما عرضناها في الفصل السابق بالأصبح التفكير الأخير مرجحا الى حد بعيد ، فافلاطون لم يكن يعترف بكل ما نسميه الآن «علوما » ، وانما كان يدرجها في باب المعرفة الظنية . والعلم الوحيد اللي كان يحمل له الاحترام هو الرياضيات ، والغلك بدرجة اقل . ومع ذلك فقد كان احترامه لهدين العلمين يختفي بمجرد أن يقترب اولهما من العالم المحسوس لا ستخلاص نماذج منه تعين على فهمه ، ويمجرد أن يعتمد تانيهما على عنصر المساعدة والملاحظة ، ومثل علما الفصل القاطع بين عالم المقل وعالم الأشياء يوحي بأن افلاطون لم يكن ليقبل الرأي القائل أن المثل ليست الا تعبيرا عن عنصر المعقولية في يكن ليقبل الرأي القائل أن المثل ليست الا تعبيرا عن عنصر المعقولية في العالم الذي نعيش فيه .

ان النفسير الأقرب الى الواقع هو أن افلاطون أراد من المشل أن تكون انموذجا من الشبات والأولية يحتديه العقل في فهمه للواقع المتغير، ولا جدال في أن لفكرة الشبات ارتباطات قوية في ذهن افلاطون ، منها ما هو نظرى بحت ، ومنها ما هو اجتماعي وسياسي (۱) . والأمر الذي يكاد يكون مؤكدا هو أن رغبة افلاطون في أيقاف التغير ، وحملته على الحركة والمسيرورة > هي التي دفعته الى اتخاذ هذا الموقف المتطرف ، والي وضع عالم المثل في مقابل عالم الواقع المتغير ، وعلى هذا الأساس عبدو نظرية المثل أقوى تعبير عن أولية القانون الذي يتحكم في العالم ، وينبغي أن يتحكم أيضا _ بنفس الشبات والصرامة _ في عالم الإنسان ، لكي يحقق فيه نظاما يضمن القضاء على كل تغير ، ويحفظ لكل موجود وجوده على ما هو عليه .

واذا شئنا أن نويد الفكرة السابقة ايضاحا ، لقلنا أن المعقولية مند افلاطون ليست هي القانون الكامن في حركة التغير ذاتها ، وانما هي قانون يفرض على هذه الحركة من الخارج ، ويقضى على هنصر التحول والصيرورة فيها ، وعلى حين أننا ننظر اليوم الى القانون العلمي على

⁽١٠) انظر مثلا تفسير ۽ سارٽيون ۽ لفكرة الثبات هند أفلاطون عل أساس ترحته الحافظة . (History of Science, Vol I, p 410)

أنه هو التعبير المنظم عن مبدأ التغير ونظامه في الظواهر ذاتها ، فإن افلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هلا المبدأ ، الذي هو في رأيه مبسداً لا عرضي) ، ليصل ألى ما يوجد وراءه من لبات ودوام . صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات في القانون العلمي ... وهو الثبات اللي لابد منه لضمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه ، بل لمجرد امكان معرفته .. غير اننا نستمد ذلك الثبات من صميم العلاقات التي تمبر عن ايقاع الحركة والتغير في الظواهر . ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثيات « بالأزلية » ، أذ تؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة المنطق التغير ، وبأن من أسس الروح العلمية أن نترك المجال مفتوحا لأي تطور يطرأ على فهمنا للعالم - وهو تطور لا ينبعث في المعاننا تلقائيا ، وانما ينشأ عن ذلك الرجوع الدائم الى الظواهر ، والاتصال المستمر بين الذهن العارف وبين الواقع ، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام . واذن ، فما زال العقل البشرى يربط بين امكان المعرفة وبين وجود نوع من الشبات في القوانين التي يتعامل بها عقله مع العالم ، غير أن هذا الثبات كامن في قلب الواقع المتفير نفسه ومستمد منه ، وهو ليس على الاطلاق نظاما أزليا يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الاثسياء ومنفصل عنه انفصالا قاطما . وبالاختصار ، فإن أفلاطون أذا كان قد أزاد من نظرية المثل أن تعبر عن طبيعة النظرة المقلية الى العالم ، من حيث أنها تتخلى عن الطابع المرضى للظواهر المتغيرة ، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الغردية أو للأحوال المتغيرة في الذهن الواحد ، فانه قد تطرف في تأكيده هذا الى الحد الذي يجمل من المثل عنده ماثقا في وجه المرفة العلمية لا تعبيرا اصيلا عنها .

تشبيه الكهف:

فى مطلع الكتاب السسابع من محاورة الجمهورية يعرض افلاطون تشبيها مشهورا نستطبع أن نعده قمة للمحاورة بأسرها ، بل لملهب افلاطون بوجه عام ، وربما كان تلخيصا لتراث قلسفى كامل ، ذلك لأن فلسفة افلاطون تبلغ قمتها في مثال الخير ، الذى هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة ازاءه في تعجب وحيرة ، ويخوض افلاطون بحثه في مثال الخير بحدر شديد ، وكانه موضوع مقدس لا ينبغى — ولا يمكن — الاقتراب منه الا في حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها ، فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصسفات السلبية للالوهية تأكيدا لعلو الفكرة على الأفهام ، أو يستدل على صفات

الخالق من مخلوفاته ، تعبيرا عن استحالة الوصول الى هذه الصفات بطريق مباشر ،

ولقسد أورد افلاطون في الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة ، هي تشبيه الشمسي ، والخط ، والكهف . كل هذه التشبيهات لا تهدف ، في واقع الأمر ، الا الي محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذي لا يتناوله افلاطون الا بتبجيل وتقديس شديدين ، فهو يشبه الخير بالشمس ، ويشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقي نور الشمس ولا ترى الا بغضله ، ين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقي نور الشمس ولا ترى الا بغضله ، أما العقل الذي هو وسبلتنا الى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي ألمنسب المختص برؤبة النور في الانسان ، وفي تشبيه الخطر يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة ، التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشسياء الفعلية ، وطبي راسها الخير () .

ومن المترف به أن تشسسيه الكهف امتسداد لهذين التشبيهين السابقين ؛ بل أنه في رأى بعض الشراح يكون معها ، ولا سيما تشبيه 8 الخط ١١ ، وحدة واحدة ، وتشبيها واحدا (٢) . فالهدف من هساده التشبيهات كلها واحد ، وهو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الوضوع الذي لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة ، والذي هو مع ذلك مصمدر كل ممرقة حقيقية ؛ وكل وجود حقيقي ، وهو فضلا من ذلك الانعوذج اللي لا يكون بدونه حكم صحيح الدولة ، أو تربية سليمة للفرد . ومع أعترافنا بَّان تشبيهات النور (أو الشمس) والنعث والكهف تكون كلها وحدة وأحدة ؛ أو حلقة متصلة في تشبيه واحد يرداد احكاما ودقة بالتدويج ، فاذا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوما من التخصص في كل من هـــــده التشبيهات ، أو نوما من الحركة الديالكتيكية بينها . ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالوضوع نفسه ، اى بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة اليه ؛ وهو الشمس ، وتشبيه الخط يتعلق باللمات التي تعرف هذا الوضوع ؛ أي بدرجات المعرفة التي يمر بها دهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام الى المونة المقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى مهاينة الخبي وراما تشبيله الكهف فيتعلق بالذات والموضوع مما ، اذ أنه يتحدث من حالات العارف في انتقاله من الجهل إلى العلم ،

إ 10 ع (م) انظم الحزم الأجير من الفصل السابق . . .

⁽³⁾ N.R. Murphy: The Interpression of Pisto's Republic. Oxford.

او من انطماس المقل الى استنارته ، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته ، أى عن المراتب المتدرجة للواقع ، من اللاوجود كما تمثله الطلال الى الوجود الكامل كما ترمز اليه الشمس . ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهين السابقين ، بجمع بين المرفة وموضوعها في وحدة واحدة ، ويواصل مهمة تشبيهى الشمس والخط ، ولكن على مستوى أعلى واعقد .

ولقد كان من الطبيعي أن يوحي تشبيه الكهف ؛ في تعقده وتعدد جوانبه ، بتفسيرات متعددة . فعن المكن أن يفسر تفسيرا سياسيا ، على أساس أنه بشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف - الذي هو جدير بحكم الدولة ... ومعرفة أولئك الدين يحتاجون ألى الفيلسوف لكي يقودهم الى النور . ومن الممكن أن يفسر - كما قال أفلاطون ذاته في مستهل التشبيه _ من خلال فكرة الاستنارة paideia والافتقار الى الاستنارة apeldorusia) وهو التفسير الذي يقول به (يبجسر ») بل بتخذ منه عنوانا لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية (١) . وتبعا لهذا التفسير بكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحيساة : حياة تفتقر الى الاستنارة ، مع الظلال داخل الكهف ، وحياة مستنبرة الدرك حقائق الاشباء في ضوء الشمس . وهو بالتالي مقارنة بين نوعين من القيم ، لا يعد أحدهما وجها سلبيا للآخر قحسب ، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها اغلبية البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من فوة ، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها ؛ أي أنه حالة ايجابية منحرفة ؛ يجد فيها الناس رضاء فعليا ، ويستعنعون فيها بعلدات خاصة ثقف ق مواجهة النمة التي يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدها من قيمه . ففي الكهف اذن نظام متكامل يعمل على ارضاء هذا المزاج المفتقر الى الاستنارة ، والدفاع من قيمه ضد كل نزوع فلسفى الى الحقيقة . وبالاختصار ؛ فالكهف يصور الصراع الأزلى بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية ، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين نثات من البشر .

على أن التشبيه ينطوى - فى رأينا - على عنصر آخر لا يقل أهمية عن المناصر السابقة ، هو المقارنة بين مستويات الواقع ، وهى مقارنة تنتمى الى مسميم الميتافيزيقا ، بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل فى التفكير الميتافيزيقى كان له أقوى الأفر فى تحديد مجرى التفكير

 ⁽١) انظر أيضا الدرض الجيد الذي قدمه الدكتور عبد النفار مكارى لوجهة النظر
 هذه في مقال صواله وكهف أفلاطون. بمجلة و المجلة ع ، عدد أكتوبر ١٩٦٦ .

الفلسفى التقليدى باسره . فلنحاول اذن كشف هذا الوجه من أوجه تشميه الكهف ٤ واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى .

كان الكهف موضوعا يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية . فللكهف ، من حيث هو تكوين مادى ، قدرة فريدة على الارة خيسال الانسان ، وهى لقدرة تتجلى بصورة متكررة فى ضروب شتى من اساطير الانسان وفنونه وآدابه . فمنذ أبعد عصور التاريخ ، نجد الكهف مكانا ملائما للوحى ، وللرؤيا (١) . والكهف رمز واضع لحاجة الانسان الى الحماية والماوى والشعور بالاطمئنان من أخطار المالم الخارجى ، ولكن فيه ، من ناحية أخرى ، من الفموض ما يجعله مصدرا دائما للالهام ، ومدخلا مفضلا بنتقل به خيال الانسان من العالم الطبيعى الى عالم ما فوق الطبيعة . . .

ولقد أشار و شول المساعة الأفلاطوني بمسرح الظل في الشرق ان من المكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطوني بمسرح الظل في الشرق الأقصى ، واقتبس قولا لأحد الباحثين ، مفاده أن عرض مسرح الظل في الهند كان يتم في كهوف . وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف في تشبيهه هذا منظرا يؤلف على الأرجح جزءا من شمائر دينية كتلك التي تؤدى بعد بلوغ مرحلة السلوك في عبادات الأسرار القديمة (۱) . ومع ذلك فريما كان مصدر التشبيه أهم من هذا بكثير : ذلك لأنه اذا كان الكهف رمزا لحاجة الانسان الى المادى ، فقد كان من الطبيعي أن يلجأ اليه الإنسان ، منذ أقدم المصور ، ملتمسا فيه الأمن والطمأنينة . وأقلب الظن أن ظروفا طبيعية متعددة كانت ترغمه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يبارحه . وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعي أن يوقد النار التماسا للدفع ، أو ردا لفائلة الوحوش ، أو تبديدا لظلام الكهف الدامس ، ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالا تثير مخيلة الإنسان ، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كاثنات ظلالا تشير مخيلة الإنسان ، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كاثنات ذات الدكال شتى . فاذا ما عاد ، في فترات الأمن النسبية ، الى العالم المنار التسبية ، الى العالم التحديد النكون النسبية ، الى العالم المنار النسار المنار النسبية ، الى العالم المنار النسبة بالمنار النسبة بالى العالم المنار النسبة بالمنار النسبة بالى العالم المنار النسبة بالمنار النسبة بعال المنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار النسار المنار النسبة بالمنار المنار المنار المنار النسبة المنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار النسبة بالمنار المنار المنار النسبة المنار المن

 ⁽۱) يمد فغار حواء به أوضح مثل الخاصية الكهف هذه ، في تاريخ الحضارة الإسلامية .
 وتلتمي قصة به آهل الكهف به إلى نفس التراث ، وإن كانت تصف حادثاً. أقدم مهداً .

⁽²⁾ Pierre-Maxime Schuhl: La fabulation platonicienne, Paris (P.U.F.) 1947. p.60

الخارجى ، وغادر كهفه طلبه للغذاء ، تكونت لديه فكرة ازدواج المالم بين الواقع والخارجى وبين ظلال الكهف التى هى صدى مصغر لهذا الواقع .

تلك اذن صورة نستطيع أن نقسول أنها كامنة سا بمعنى ما ساق اللاشعور الجماعي للانسانية ، وهي تتجسد من آن لآخر في شسكل اسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال .

وبرجع انتشار الفكرة التى تعبر عنها هذه الاسطورة الى سهولة الرموز المستخدمة فيها ، يحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد ، وكانت الاسطورة ذاتها تقبل اشد التفسيرات تنوعا ومرونة . ففي كل عصر يستشعر الانسان فيه القلق من موقفه ، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التي يعيش فيها ، كان يلجأ مرة أخرى الى الكف ، فيلتمس في اسطورته تعبيرا عن الجاهه الى الرفض ، وبالفعل كانت الاسطورة ترتبط - في معظم الأحيان - بعمني الرفض ، وبردهر في كل وقت يصطدم فيه الانمان بعقبات لا يدرى كيف يتظب عليها ، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه المداخلي والعالم الخارجي المحيط به . ولكن تصوير أفلاطون لهذه الاسطورة ربما كان أروع الأمثلة التي تجسدت فيها صورة الكهف ، اذ أنه استطاع ، بقدرته على الجمع بين النزمة الشعرية والزاج الفلسفي ، أن يلتقط هذه الصورة ، ويرتفع بها الى مستوى الموقف الفلسفي المعيق .

ففي كهف افلاطون ، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال في شستى انواع العلاقات مع الظلال ، ولا تكون لديهم ، بالتالى ، الا معرفة بالظواهر . ولا يبدأ الانسان في تلوق طعم العلم الحقيقي الا اذا خرج من سجنه ، اى من الكهف ، وشاهد حقائق الأشياء وهاينها مباشرة . وبهذا المعنيكون التشبيه تلخيصا لقصة الانسان ، الذي تعسوقه معرفة الظلال ساكون التشبيه تلخيصا لقصة الإنسان ، الذي تعسوقه معرفة الظلال فاذا ما طلب الى الانسان أن يفتح عينيه لمواجهة العقائق ، اضطرب في البداية ، وظن أن حسه أصدق من فكوه ، ولكنه حين يتغلغل في العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذي كان اقد تردى فيه ، المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذي كان اقد تردى فيه ، المعالم ولا يرضى عن النور الذي أصبح فيه بديلا . فاذا أدركنا أن افلاطون يشبه على العالم الفلال ، لتبين أنه قد انضم بالفعل الى أولئك بهم ، وتطلعهم الى عالم مخالف . ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الإنسان لعالم واحتجاجه عليه ورفضه له ، وبين سعيه الى أن ينزع عن الانسان لعالم واحتجاجه عليه ورفضه له ، وبين سعيه الى أن ينزع عن

هذا العالم كل دلالة حقيقية ، ويرى فيه مجرد اشباح وظلال . فتلك المناصر التى تؤلمنى في هذا العالم لا وجود لها ؛ وهذه الآلام التى تنتابنى لا توجد بحق ؛ وهذه الاخطار التى تحيط بى ، وهؤلاء الأعداء اللين يهددوننى ، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقى . وهكذا نستطيع أن نقول أن صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفى الاساسى بين المظهر والحقيقة (appearance and reality) وأكدت أولوية عالم الافكار فوق عالم المحسوسات ، الذى كان مكروها دائما لارتباطه بأوضاع اليمة يعيش فيها الانسان . ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة ، وتأكيد أولوية عالم الأفكار ، يمثل العنصر الأساسى في المتافيزيقا بصورتها التقليدية ، فمن المكن القول بمعنى معين ان صورة الكهف هي أساس كل ميتافيزيقا .

على أن هذه المتافيزية التى خلقت العالم فوق المحسوس ليست ، كما أوضحنا ، سوى تعبير عن كراهية الانسان للعالم المحسوس ورفضه له . وهذا العالم الذى خلقه الانسنان وأضغى عليه كل صفات الكمال : هذا العالم الثابت ، المثالى ، الذى جمع كل صفات الخير ، لم ينشأ الا بوصفه النقيض الفكرى لعالم واقعى يعيش فيه الانسان فعسلا ، ويتصف بعكس هذه الصفات . وهكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية افراقا في المثالية لم ينشأ الا في ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادا عن المثالية ، بلد يبدو أنه كلما أمعن الانسان في الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع بلل يبدو أنه كلما أردادت المذاهب العقلية التى يشيدها بعدا عن والعسوس وسعوا عنه ، كان الواقع الذى يعيش فيه أبعد عن أحلامه وعن الصورة التى ترسمها مخيلته للعالم ، وكان التوازن بين الانسان وبين عليه أشد اختلالا .

وعلى حين أن هذا المالم الفكرى المثالى الذى يبدعه عقل الفيلسوف هو من خلق الروح البشرية وحدها ، أى أنه هو الاحق بأن يعد عالما وهميا ، فأن الملاقة ببنه وبين العسالم الواقعى المحسوس تنقلب في الاسطورة : فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمى ، لأنه كما قلنا حافل بالألم ، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقى ، لأن آمال الانسان وجميع نزعاته التعويضية قد تركزت فيه ، وإذا كانت الميتافيزيقا الفربية قد اسهمت بشيء طوال تلايخها الذى دام خمسة وعشرين قرنا منذ افلاطون ، فأن اسهامها هذا قد تركز في دعم تلك الملاقة المكوسة ، أى تأكيد حقيقة عالم العقل الذى تخترعه الروح ، ووهمية عالم الواقع والحس الذى يجذ الإنسان نفسه فيه بالفعل ، وإذا كان فلاسغة الغرب قد قنعوا بذلك واكتفوا به ، فليس أوضح من ذلك دليلا على انتصار افلاطون .

على آن هناك تفسيرا آخر لصورة الكهف نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر ، لم تكن فكرته المركزية هي احتقار المالم المحسوس كما في التفسير السابق ، اى أنه لم يكن سلبيا مثله ، وانما كان له طابع وهدف ايجابي : هو استخدام الأسطورة وسيلة لائبات الطبيعة الحقيقية للعلم . ونستطيع أن نقول أن هسلما الهدف كان بدوره في ذهن افلاطون حين استخدم الأسطورة ، ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق ، ولا يمكن أن ينسب البه ألا بطريق غير مباشر .

ففي الاسطورة اشارة هامة الى طبيعة الموفة ، التي لا تحصل اذا اكتفى المرء بها يراه فحسب ، بل ينبغى أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة ، وأن يفترق العالم في نظرته الى الأمور عن الرجل العادى في اكتفائه بالسطح الظاهرى للعالم فحسب . ولقد كان اكتفاء السماس بما يرونه فعلا ، في مجال العلم ، هو الذي جعاهم يعتقدون مثلا أن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، ويحاربون الرأى الصحيح فترة طويلة ، على حين أن مكتشفى النظرة الجديدة إلى العلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون في الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذي يرونه فعلا للعالم . فمن طبيعة المنهج العلمي أنه يقتضي نوعا من التحرر مما تأتى به الحواس . ولسنا نعني بدلك أن العالم ينبغي عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس ، وانما نمني أن عليه أن يقارن بين مختلف ادراكاته الحسية ، وأن يحكم عقله فيها ، وألا يكون خاضعا للمظهر الذي تتبدى عليه في كل الأحوال . وهكذا يمكن القول أن أفلاطون قد عبر عن شرط ضروري من شروط الروح العلمية في هذه الأسطورة ، وإن كان قد عطر ف في تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس الى حد تاباه الروح العلمية السليمة ، فهذه الروح العلمية توافق على راى افلاطون القائل أن الفكرة التي يكونها الذهن من الظواهر ، وليس المظهر الذي تتبدى عليه هذه الظواهر للحواس ، هي الوضوع الحقيقي للعلم ، ولكنها لا توافق على رأيه القائل أن الفكرة وحدها هي الحقيقة ، بينما العالم المحسوس وهم . كذلك تقبل الروح الطمية رأى الخلاطون القائل ان الأشياء الفردية ، بما تتميز به من تنوع وتغير دائمين ، لا يمكن أن تخلق اى علم ، بل ينشأ العلم بالتعامل مع المكاد هذه الأشياء، وهي المكار عامة تلخص القيم الثابنة للأشياء التغيرة . ولكن العسلم لا يقبل رأى أفلاطون القائل أن الأفكار توجد خارج العالم المحسوس ، وأنها هي سبب وجوده . وبالاختصار ؛ قالروح العلمية لا تجد نفسها مضطرة ؛ لكي بلاته ، سبابقا لهذا العالم ومسبقلا تماما عنه ، كما قال افلاطون ، بل هي

تمترف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية ، وبأن ما فيها من أفكار قد استخلصت من هذا العالم الواقعي بجهد متدرج .

وما دمنا قد تحدثنا عن الجهد الذي يحتاج اليه استخلاص الأفكار ، فمن واجينا أن نلاحظ أن أفلاطون قد أشار فعلا إلى هذا الجهدد في الأسطورة ، حين تحدث عن الصعوبة التي يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج إلى العالم الحقيقي ، وعن القاومة التي يبديها أول الأمر لجملية التنوير التي يمر بها ، وفي هذا أدراك صحيح للمجهود الذي يقتضيه العلم من الباحث ، وهو مجهود يشهد به كل كشف علمي له قيمة .

.

فاذا انتقلنا الآن الى نقد تشبيه الكهف كما صافه افلاطون ، لوجدنا أن هناك ضعفا الساسية في بناء هذا التنشبيه : فالمفروض أن هناك توازيا كاملا بين الصورة التي يرسمها وبين الانتقال من المالم المحسوس الي المالم المعقول . ولكن الواقع أن هذا التوازي غير دقيق : فالسجين الذي يغادر الكهف إلى عالم النور الحقيقي ، ينتقل من مكان إلى مكان آخر لًا فرق بينه وبين الأول ألا في اللرجة نقط . أي أن كل ما يحتاج أليه السجين في هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد في العالم الحقيقي ؛ وهو لا يختلف عن الضوء الخافت في عالم الظلال الا في الشدة فحسب : ونفس الحواس التي كانت كفيلة بأن ترشده في عالم الغلال تستطيع أيضا ، بشيء من التدريب ، أن ترشده في العالم الحقيقي . أما الوحَّه الآخر من الصورة التي أراد أفلاطون أن يرسمها ، وهو الانتقال ِ من العالم المحسوس الى عالم المثل ، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو انتقال الى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الاطلاق ، ويوجد بينه وبين العالم الأول فارق أماسي في الكيف ، ويحتاج الى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها الانسان في المرفة . وعلى حين أنَّ الحواس في حسالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذي انتقلت اليه هو الأكثر حقيقة ، فإن الانتقال في الحالة الثانية إلى العالم المعتول يكون انتقالا الى عالم من الافكار التي لا تمثل شيئًا الا نفسها . وإذا كان الصعود الى رؤية الأشياء الحقيقية يزيد السجين المتحرر التصبياقا بالواقع وادراكا لحقيقته ، فإن الصمود الى عالم المسمور أو المثل الأفلاطونية بيمد الذهن عن الواقع ويلقده صلته به ، ويفصله في عولة زاهدة من عالم الناس وعالم الاشباء .

ومع ذلك فقد تصور افلاطون أن التوازى تام بين الحالتين ، وبالتالى أن مالمه المثالي أكثر حقيقة بدوره ، وتبعه في ذلك الفسكر الفربي في

أساسه ، فنجم عن ذلك إنقلاب أساسى فى الأوضاع ، تصور فيه المفكرون الحقيقة وهم وأن الوهم هو الحقيقة ، وأن المعقول المجرد الذى يفكر فيه الانسان أكثر حقيقة من المحسوس العينى الذى يراه ويلمسه ، وبالاختصار ، أن الماهية أكثر حقيقة من الوجود ، وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها في الفكر الفربي ، وبذلك يمكن القول ، بعننى معين ، أن السجين ، الذى لم يكتف بظلاله وبعالم الشيق ، قد انتقل بالفعل الى عالم أضيق وأقل حقيقة منه ، وخلق لنفسه أصناها هبدها بمحض أرادته واختياره .

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفاسفة الكبير ١ تسلر ٥ مدينة افلاطون المثلى كما دسمها في محاورة الجمهورية بانها عمل فني فحسب ، لا يصمد امام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها (١) . ومن الجائز بالفعل أن هذه المدينة المثلى كانت تبعد عن الواقع الى حد يتوهم المرء معه أنها وليدة الخيال الفني عند خالقها فحسب . ومع ذلك ، ففي هذا الراي تناقض اساسي: اذ أنه ينطوى ضمنا على افتراض أن الفن عند افلاطون منفصل عن الواقع العملي ، وليس له غرض الا ارضاء الخيال المحض . ولكن الواقع أن افلاطون قد اخضع الفن للاعتبارات العملية ، وباعد بينه وبين مجالً الخيال البحت . فكيف اذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن ، في الوقت الذي كان فيه الفن ذاته خاضما لمقتضيات الدولة 1 وكيف تكون السياسة كما رسمها افلاطون لمدينته المثلى مجرد عمل فني ، في الوقت الذي كان يدعو فيسه الى أن يكون الفين الداة في يد السياسة ؟ لا يمكننا أن ننكر أن رأى ﴿ تسلر ﴾ هذا ينطوى على تناقض اساسى . ومع ذلك فان جدور هذا التناقض ترجع الى افلاطون ذاته : اذ أنه ظل مترددا بين الفلسفة والفن ، ولم يستطع أن يتخد موقفا نهائيا يحدد أفيه الجانب الذي ينحار اليه ، بحيث يظل الباحث الأفلاطوني حائرًا على الدوام في تحديد رايه الحقيقي منهما ، فلا يدري أن كان الفن وسيلة لغاية هي الفلسفة ، ام أن الفلسفة ـ بمعنى أعمق ـ وسيلة الفهوض ، قمن الطبيعي أن يمتد تاثير هذا الفعوض آلي كل من يتناول هذا الموضوع .

⁽x) Zeller: Plato and the Academy (op. cit.), p 375.

وستكون مهمتنا في هذا الفصل هي محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن ، وكشف التناقض الأساسي الذي شهها فكولا بأسره . وسوف يكون لزاما علينا أن نستخدم لفظ « الشعر ، احيانا بمعنى مرادف للفن بوجه عام ، اذ أن حملة أفلاطون طلى الفن قد تركزت بوجه خاص على الشعر ، ومع ذلك فسوف نعرض الضروب الفن الأخرى بالقدر الذي يكفى لايضاح معالم تفكيره وكشف مواطن اضتفه في نفسالا المهسدان ،

اعتراضات افلاطون على الشنعر :

. 1 - في الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٢ - ٣٩٣) . يغرب أفلاطون عن رأى غريب في الشعر ، يقول فيه أن أسلوب السرد أو المحديث الباجر. أفضل من الأسلوب الدرامي الذي ترد فيه الكلمات على لبهان شخصيات يصورها الشاهر . ذلك أولا لأن الكثرة في ذاتها شر . ومن هذا كان العمل الشمري الذي ينطوى على كثرة من الشخصيات والواقف والإنجاهات أسوا من العمل البسيط الذي يصل الى هدَّفة مباشرة ! فالشَّعر غيرُ المتنوع أفضل من الشعر المزدحم بالتنوع والتغيير (٣٩٧) . ولاليا لأن الشياهر الذي يقدم كثرة من الشخصيات لابد أن يتقمص كلا من هذه الشخصيات. قان كان منها ما هو ضعيف أو جبان أو متخافل أ انتقلت هذه الردائل بدورها الى نفس الشياس ، لأن النفس تتأثر بالمحاكاة، وتغدو بالتدريج على شباكلة من تحاكيهم . فالشاعر يفقد شخصيته في شخصيات الآخرين ، أن جار هذا التعبير ، ولابد أن يكون قد اكتسب شيئًا من ألشهر أن كان قد استطاع أن يتحسدت بلسان الأشرار ويحسبن التعبير عن مواقفهم . وبعبارة أخرى فالفنان الخالق يحاكى العمل اللي يُخلقهُ ، ويكتسب شيئًا من طبيعته ، أو يكسبه شيئًا من طبيعته الخاصة ، التي ينيغي أن يكون فيها شيء من الشر خين تخلق علا ينطوي على منصر الشرآ. ومن الواضح أن أفلاطون كان في ذلك متأثرًا بالمبدأ العام اللي الكدا مرارا في معاورة الجمهورية ، وهو المدا القائل أن كل شخص ينبغي ان يقوم بالعمل الذي تؤهله له طبيعته - وهو طبدا يمكن ، إعد مخويلز بسيط ، أن يتحول إلى مبدأ آخر ، يقول أن العمل الله يقوم ابم كلُّ شخص اثما هو تعبير هما هو كامن في طبيعته ١٠٠

ولقد وصفنا هذا الرأى من قبل بأنه غريب ، لأن من المستغرب بالفعل أن تصدر أحكام كهذه عن أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون الآن ، بمعنى مُغَيِّن بأ كاتبا دراميا ، وكانت انجح محاوراته عن اللك التي الجا فيهنا الن تقسل هذه الطريقة التي ينتقدها . ولو كان الغنان الخالق تفسد طبيعته اذا تقمص الشخصيات ألتي يتحدث باسمها ، أو يفسد طبائع سامعيه الم يجملهم يتماطغون مع هذه الشخصيات ، لوجب أن تكون طبيعة افلاطون قد فسدت نتيجة لتصويرها شخصيات يعدها هو ذاته بغيضة أو ذات آراء باطلة ، مثل كاليكليس وثراسيماخوس وبروتاجوراس ، وأن تكون طبيعة تلاميده في الأكاديمية قد شوهت نتيجة لتعرضها لأمثال هده المؤثرات من خسلال محاورات أفلاطون ذاتها . ولو حكمنا على الامر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع أن الفن الأقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق . ذلك لأته لا مجال للمقارنة سمن الوجهة الجمالية – بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فني معقد متعدد الشخصيات ، يوصلنا إلى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامي متكامل .

ولكن من المؤكد أن أفلاطون لم يكن يضع في ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الأحكام ، وأنما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الأطلاق بالشعر أو الفن في عمومه . فهناك مغالطة وأضحة في أقحام مبدأ لا الثبات خير ، والتغير والكثرة شر وفساد » (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على أي نحو مطلق) في مجال الفن . ولو صحح هذا المبدأ لكان معناه أن القطعة الموسيقية التي تعرفها آلة واحدة لابد أن تكون أفضل من تلك التي تعرفها فرقة كاملة ، وأن القطعة ذات الصوت أو الايقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الابتانة ، وأن الموطلة الأخسلاقية أفضل بالضرورة من الرواية أو المسرحية ذات البناء المعقد ساوهي كلها أحكام تطبق على الفن ، بطريقة غاشمة ، مبادىء فلسفية مشكوكا في صحتها حتى في مجالها الخاص .

وترتب على هذه الطريقة الباطلة في نقل المبادىء الفسيفية من مجالها الاصلى الى مجال الفن الذي لا تربطه بها صلة ، أن عاب أفلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعرى . ذلك لأن ما وجهه الى الأسلوب الشعرى من انتقادات هو في واقع الأمر لب الموقف الدرامي ، أعنى القدرة على تصوير الشخصيات بدقة واحكام . وبعبارة اخرى فقد كن افضل ما في الشعر أو الأدب رذيلة في نظر أفلاطون .

ولو نظرنا الى فكرة المحاكاة ذائها من الوجهة النفسية ، لوجدنا أن الملاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاهر أو الأديب ، وبين عملية التمثيل أو أعادة التصوير التي يقوم بها المثل .

فالمشل ... كما يقول هافلوك (١) ... يمكن أن بحاكي ، لأنه يتقمص الشخصية اذا اراد اظهارها بمظهرها الحقيقي ، أما الشساس فلابد له أن يُحتفظ باستقلاله حتى يتيح لقدرته الغنية أن نخلق مختلف الشخصيات التي كثيرا ما تكون متعارضة فيما بينها . أي أن معنى المحاكاة لا ينطبق على . فمل النخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل ، وحتى في حــالة التمثيل ذائها 6 فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذي يقوم بادوار شريرة بأنه يصبح نهيجة الدلك شريرا ، أو على من يمثل أشخصيات خيرةً بأنه لابد أن يصبّع هو ذاته شخصا ميالا إلى الخير ، أما إذا نظرنا إلى الأسبر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الدين يفترض أفلاطون أن نفوسهم تتشتت بين الشخصيات المتعسددة التي بشاهدونها ، وتتاثر بالتماذج السيئة منها ؛ فانا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهسلم المؤثرات : الذ أن روعة بشاء العمل آلفتي المقد يمكن أن يكون لها تأثير رفيع في النفس المتلوقة للفن ، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدى في سياق العمل الفني المتكامل دورا يؤثر في النفس تأثيرًا مضادًا. ٤ فضلا عن أن من الممكن النظر إلى هذه الؤثرات الفنية - كما فعل أرسطوا أ . على انها تؤدى إلى التطهر من الانفعالات الوازية لها في الحياة الواقعية ا،

٢ ... وكما يعترض افلاطون على الشعر على أساس أن له تأثيرا سيئا في الطبيعة البشرية بما يقدمه اليها من نعاذج ضارة > قائه يحجل أيضا عليه > وعلى الفن بوجه عام > لأنه يريف صورة الواقع > ويقدم واليبا الموذجا مشوها له . وفي هذه الحالة أيضا يلجا افلاطون ألى فكرة المحاكاة في نقد المفن > ولكن المحاكاة التي يعنيها هنا هي محاكاة العالم الحقيقي) لا محاكاة مشاعر اللفس البشرية وأحوالها .

نفى رأى أفلاطون أن الفن أيسر سبيل الى تقديم صنورة سنطحية الممالم باكمله ، فالفتان يدعى لمنفسه القدرة على محاكاة كل شيء : 3 ذلك لان عبله لا يقتصر على انتاج الأشياء المصنوعة فحسب ، بل انه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات ، وكل الأحياء ، فضلا عن ذاته أيضا ، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية ، وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلى . الا ترى إنك أنت ذاتك تستطيع خلق جلما كله على نعو ما أ أن أسرع الطرق للذلك هي أن تأخل مرآة وتدور بهية في كل الاتجاهات ، وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والارض وذاتك وكل الحيوانات والنبات الأخرى » بر (١٩٥) وهكذا

⁽r) Probos to Place, p. 22,

يشبه افلاطون همل الرسام بهذه العملية التي يدير فيها الانسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات الأشياء . فاذا رسم الفنسان كرسيا ، فلهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود ، اذ أن هناك أولا كرسيا ، فلهذا الكرسي كما صنعها اللهن الالهي ، وهناك ثانيا الكرسي المادي الذي الذي يصنعه النجار ، وثالثا مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان . ومعنى ذلك أن الممل الفني لا يحاكي المثل الثابتة للأشياء ، ولا يعسنع اشياء فعلية كتلك التي تراها في العالم الواقعي ، وأنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب . فالفنان اذن أبعد ما يكون عن «الخلق» ، لما أنه أقل مرتبة من السائع ، فاله الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي أنتجها السائع ، وهكذا يرتبط نقد افلاطون هذا للفن بنظريته في المثل ، وتكون الامال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدني مراتب الوجود ، وأبعد الأشياء مي الحقيقة (١) ،

ومن المكن القول أن رأى أفلاطون في الفن بوصفه محاكاة تشسبوم الواقع وتريفه ٤ ينطبق أيضا على الشعر ٤ لا على فنون كالتصسبوير والنحت فحسب . ذلك لأن في الشعر من الأوزان والايقامات والمؤثرات النفسية ما يصرف اذهاننا عن العلاقات الحقيقية الأشياء ٤ وبحجب عنا صورة الوجود في حقيقته . فحين نستمع الى قصيدة شعرية ١ لا تتجه مقولنا الى الحقيقة المنطقية التي تتحلث عنها القصيدة ١ أو الى معرفة علية للووضوع الذي تتناوله ٤ وانعا ننقاد الى ما في الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية ٤ تكاد تصبع عن الغاية المصودة للماتها . هذا الوسيط اللغوى يحجب عنا العسسورة الحقيقية للواقع ٤ وبعث فينا الوسام حقيقة الموضوعات التي تصورها ٤ ونقدم الينا خيالات وظلالا يتركر عليها اعتمامنا وكانها هي كل ما ننشده من حقيقة .

وليس من العسير أن يدرك المره نقاط الضعف في هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند أفلاطون ، ذلك لاته لا يمكن أن يكون نظرية عامة في الفن ، لأن هناك فنونا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلا ، وبالتالي لا يمكن أن توصف نواتجها بانها ظلال لأي شيء : كالفنسون الوخوفية والممارية ، وفضلا عن ذلك فان افلاطون يقع في هذا المجال بدوره في

 ⁽۱) انظر المؤلف مقال : و النظريات اليونائية في ظسفة الفن و عجلة و الجلة و المدر ٩٣٠ عسمير ١٩٩٥ .

الخطأ الأساسي اللي يشوب نظريته في الفن بأسرها ب وأعنى به إقحام المسائل الميتافيريقية في مجال الفن . فهذا الرأى يرتكل بقوة على نظرية المثل ، وعلى موقف افلاطون المبتافيزيقي العسام ، الذي تكون فيه المحسوسات اقل حقيقة من المثل ، وتكون فيه صور المحسوسات أقل الجميع حقيقة . ومن الواضع أن مجرد استخدام معيار (الحقيقة) في هذا المجال للمقاضلة بين الأعمال الفنية والأشياء التي تصبورها للك الأعمال ينطوى على مفالطة وأضحة ، أذ أننا لا نطاب من العمل الفني أن يقدم البنا تفسيرا ميتافيزيقيا لحقائق الأشياء ، بل أن نفس الطابع ل الوهمي ٤ للفن هو مصدر قوله . ولو كان هدفنا هو انتاج السياء واقعية لكان صانع الاطار الذي توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذي رسمها - وهي في ذاتها نتيجة بكفي امتناعها لاقناعنا بمدى تهافت هذه النظرة الى الفن . وأخرا ، فان الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هي محاكاة الأشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذج الى حد بعيد: ذلك لأن النن ، حتى في الحالات التي يصور فيها موضـــوها جزئيا أو فردية ، يسمى دائما إلى تجاوز الفردية ، ويتخد من هذا الرضوع مجرد انموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرا على الجزئيات . وتلك في الواقع هي أوضع علامات العبقرية في الغنان : أن يقدم الينا ، من خلال المثلة جزئية أو حالات فردية ، نماذج لعالم كامل يتصف بالعمسومية والشمول ـ وهي صفة نستطيع أن نقول أن أفلاطون قد تجاهلها أو غفل من ادراكها ، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فني .

" ب الما الاعتراض الثالث الذي يوجهه أفلاطون الى الشهر ، فهو أنه يصور الآلهة بصورة غير لائقة . فالشعراء يصغون الآلهة بصغات لو نسبت الى البشر أنفسهم ، لما وجدوا فيها ما يشرفهم : اذ تظهر الآلهة لديهم غيورة ، منتقمة ، ساخرة ، لاهية ، عابثة ، بل خليعة في بعض الأحيان (١) . أما أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل صورة ممكنة ، ولا سيما في أذهان النشء الذي ينبغي أن تضمن له الدولة المثلى أرفع تربيسة .

⁽١) انظر الكتاب الثالث ، ٣٨٧ – ٣٨٦ .

كان كفيلا بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد ، والتي يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرا بها . فهو يرفض أساسا التصوير البشرى الآلهة في العقيدة اليونانية ، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر ، وعن صفات الكائنات الطبيعية . بل انه ربما كان أكثر تطرفا في ذلك من اللاهوتيين في العصور الدينية ، اذ أنه ينادي في أحد نصوص الكتاب الشالث من المحاورة بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده ، لا للشر ايضا: اذ أن ماهو خير لا يضر ، ولا يمكن أن يكون علة للشر . ٥ ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وأنما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة . . (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، اذ أن الخير في حياة البشر قليل ؛ والشر فيها كثير ، فالخير ليس له من مصلحان سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره » . (٣٧٩) فهو أذن _ يعيب على الشعراء اساءتهم الى الآلهة بجعلهم اياهم مصدرا للشر الى جانب الخير . وصحيح أن رأيه هذا يؤدى الى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة ، أي أنه ينفى منها القدرة الشاملة ، ولكن يبدو أنه كان ممن ادركوا في وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يعد الشر فيه حقيقة واقعة .

على انه اذا كان المنطق المليم ، والنطور التالي للمقائد البشرية ، يؤيدان الملاطون في حملته على عناصر التشبيه بالانسان في المقيدة اليونانية ، فان هذه الحملة كان لها ، من الوجهة الجمالية الخالصة ، تأثير ضار . ذلك لأنها قضت على الطابع الشاعري والغني في هــــده العقيدة . فمن الجائز أن الشمراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثا بشريا لأنهم يؤثرون الحقيقة الشمرية على الحقيقة المنطقية _ وتلك الحقيقة الشمرية أنما تكون في التأثير الانغمالي ، والصور الحية التي يبعثها الشعر ؛ لا في المعلومات الواقعية أو الدروس الأخلاقية المتضمنة فيه . فأغلب الظن أن اليونانيين كانوا يجعلون لعقيدتهم وظيفة جمالية قبل كل شيء ، واتخلوا من أساطرهم مادة للشعر والتمثيل والنحت والغناء ، ولم تكن لهذه العقيدة كل وظائف الدين بالمعنى التقديسي لهذه الكلمة . أما افلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلا ، وحرص على مراقبة المضمون الحرق للتعاليم الدينية ، أى أنه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن الى مجال العبادة بمعناها الصحيح . ولو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية ، وموقف اليونانيين منها ، لاتضح له أنهم لم يكونوا بأخارونها مأخاد الجد الى الحد الذي تصوره افلاطون : فالمواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية وموسيقية ومسرحية ، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمني المعروف في الأدبان اللاحقة . ومن هنا

يبدُو أن تقريبهم للآلهة من البشر أنما كان مظهرا من مظاهر الوظيفة الجمالية للمقيدة ، فضلا عن أنه وسيلة لازالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس ، بدليل أنهم جعلوا بين الطرفين حالة وسطى ، هي حالة الإبطال أو أنصاف الآلهة ، اللين ياتون إلى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر ، وبالاختصار ، يبدو أن تأثر أفلاطون بطابع الاديان الشرقية القديمة (التي عرفها بالاتصال المباشر ، أو من خلال الفيثاغورية) قد أدى به إلى محاولة نقل النظرة الجادة إلى الدين من الشرق إلى اليونان ، وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعا لذلك تغييرا أساسيا .

ومن جهة أخرى ، فقد كان أفلاطون في محاورة الجمهورية يؤسس دولة يعتقد أنها هي الدولة المثلي ، وكان من الطبيعي في فورة حماسته لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن ، مثلما هاجمته بعض المقائد في فترات حماستها الأولى ، حين كانت تسعى الى تكوين « دولة الهية » على الأرض . ففي الحالتين قد يصل تمصب المصلح الى حد التزمت وضيق الأفق. وكما كانت الأساطير والفنون تكون 1 الثقافة الشمبية 4 التي . تسمى المقائد ، في أول فترات ظهورها ، الى تطهير الأذهان منها في سبيل احلال التعاليم الجديدة محلها ، فكذلك كان الشعر ايام افلاطون يُؤلف ذلك التراث الشمبي الذي ينافس تماليمه الجديدة ، والذي يتمين عليه التخلص منه لكي بمهد الطريق لنوع التعليم الذي يربده . وفي الحالتين بصل التطرف الى حد النظر الى الفن من زاوية واحدة: هو ما ينطوى عليه من معارف ومعلومات يراها الدعاة الجدد ضـــارة بدعوتهم ، على حين أنهم يتجاهلون تماما ذلك الوجه الآخر للفن ، الذي يكون فيه نشاطا روحيا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص ، لا من الحقائق ، التي ينطوى عليها ، ويكون لازما للانسان لمجرد كونه فنا ، لا لأنه دموة الى هذه الفكرة أو تلك .

هل يمكن تبرير آراء افلاطون الجمالية ؟

للل الانتقادات التى وجهناها الى آراء افلاطون الجمالية على أن هده الآراء قد وقعت في خطأ أساسى ، هو الخلط بين مجالى الميتافيزيقا والفن ، وبين قيم الحق والخير والجمال ، فهو يحاسب الأعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغى أن تعين الانسان على فهم حقائق الأشياء ، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعسوة أخلاقية مباشرة ، أى أنه ، بالاختصار ، يحكم على الفن كما لو لم يكن بينه وبين العلم والاخلاق أى حد فاصل .

ولقد حاول البعض تبرير آراء افلاطون هذه ـ التي تبدو في نظر الإنسان الحديث مسرفة في التزمت - على أساس أن الحضارة اليونانية بأسرها قد وقعت في هذا الخطأ ذاته ، فالحد الفاصل بين مفهومي الخير والجمال لم يكن وأضحا عند اليونانيين في معومهم' ، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفني . فليس المطلوب من العمل الغني ؛ في نظر اليوناني ؛ أن يجلب للة للحواس ؛ وأنما ينبغي أن يبعث في الروح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلافية . الغرب بين فكرتى الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية في الغن ٤ وهو اللَّى يتيم لنا أن نفهم السبب الذي جعلهم يرون الفن تعليميا . ذلك الأن غاية الفن عندهم لم تكن هي اللذة وحدها ، وان تكن اللذة اساسية فيه ، وانما هي التهديب والتقويم أيضا . بل أن أفلاطون يضم التهذيب فوق اللله ، وهو في ذلك يسير مع الرأى الشائع الي حسد المبالغة . فقد النقد هوميروس على نفس النحو الذي كان خليقا أن سنتقد عليه فيلسوفا أخلاقيا ، موضحا تلك النقائص التي تتصف بها ، من وجهة النظر الاخلاقية ؛ نظرته الى السماء والآلهة ؛ ومستبعدا كل نسيج المشاهر الانسانية المتدفقة) وانفجار الغضب والحزن والخوف) بوصفها الأمور وحدها هي التي خلات الالياذة والأودسية من حيث هما عملان شعريان ، لا بحثان اخلاقيان . . وتمشيا مع هذا الرأى ، نجد أن الهدف الرئيسي لكل فن يوناني هو تمثيل الشخصية الانسانية والمثل العليا الإنسان . . وبالاختصار فان فضيلة الانسان أو أسيازه ، كان هو المحور الذي يدور حوله الفن اليوناني ، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضا تصوير **الخ**ير » (۱) .

ان المرء عندما يتامل ما قاله افلاطون في الشعر ، يراه يتحدث عنه كما لو لم يكن شعراً على الاطلاق ، فهو في واقع الأمر يريد تحويله الى نثر (الكتاب الماشر ، ١٠٠) ، حتى يتسنى لنا ادراك الشعر على حقيقته ، مع ان هذا التحويل ينتزع من الشعر ماهيته المعيزة ، ويسلبه كل مزاياه ، ولا يستطيع أحد أن ينكر انك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالما ، أو حللت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تأتيك بعريد من المعرفة العلمية ، لكانت النتيجة مخيبة للأمال . غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه ، ولا يتقدم اليك بشعره على أنه « مرجع » تستخلص منه الملومات . ومع ذلك فان « هافلوك » يأتى بتعليل طريف لطريقة افلاطون

^{. (1)} L. Dickinson: The Greek View of Life, p. 211-213.

هاده في النظر الى الشمر ، وهي الطريقة التي تمجها اذواقنا الحديثة . فهو برى أن أفلاطون يعبر بدلك عن وظيفة الشعر في المجتمع اليوناني ؛ وهي نقل التراث الثقاق شغويا . فحتى العهــــد اليوناني كان الشعر لا يزال بعد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل الى جيل ، نظرا الى أن ايقاماته وأوزانه تجمل منه خير وسيط للتعليم بين الأجيسال المتعاقبة . ومن هنا كان اطلاق اسم « الأدب » على هذا الشعر تسمية غير دنيقة : إذ أن هوميروس بمثل نقطة النهاية في فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليوناني ، وكانت الأساليب الشفوية فيها هي الوحيدة المتوآفرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعي (١) . وبعبارة أخرى ، فقد كان أفلاطون في نقده للشعر نافدا لحضارته وللثقافة المتوارثة فيها ، بل كان ناقدا للتراث الثقافي اليوناني بأسره ، واذن فلابد من فهم الظروف الخاصة التي ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر ، وفي ضوء هذه الظروف ـ التي لن تتكرر في المصور التالية _ تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة . بل ان تاكيد افلاطون لفكرة المحاكاة منعصص يلقى عليه في هذه الحالة ضوء جديد : أذ أن التعاليم المصوغة في قالب والقائها ، كما ينبغي أن تقترن عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية فوية يتقمص فيها الشاب كل شخصية في الشمر ـ وهو موقف غير مالوف للتلميذ الحديث الذي اعتاد استخدام الكتب ، وعينيه ، بدلا من التراث الشمرى ، واذنيه ولسانه (٢) . وفي موضع آخسر يقدم هافلوك » تبويوا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة . أفلاطون على الشمر ، وبين رأيه في المرقة الظنية ، ويقول ١ أن من المكن التعبير بابحاز عما كان افلاطون يدعو اليه بالقول انه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفى تحل محل اللغة العبنية للذاكرة الشغونة ، (١).

فلنحلل هذه النبريرات اذن لكى نتبين مسدى قدرتها على الصمود في وجه النقد:

إ ـ اذا بدانا بالفكرة الأخيرة ، القائلة أن افلاطون حمل على الشعر لانه يتحدث في أمور العلم الوصفي بلغة عينية تلائم الذاكرة الشغوية ، على حين أنه اراد أن يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الاكاديمي

⁽¹⁾ Havelock: Preface to Plato, p. 45, 125.

⁽²⁾ Ibid p. 44

⁽³⁾ Ibid. p. 236.

المنظم ، فإنا نلاحظ أن العلم في نظر افلاطون لم يكن وصفيا ، ولم تكن له أدنى صلة بالمحسوس ، وأنما كان علما تجريديا بحتا ، وهذا يؤدى بنا الى تعديل الحكم السابق ، بحيث نقول أنه لم يكن يهدف الى دعم اللغة العلمية ، بقدر ما كان يهدف الى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس ، وضمنه التشبيهات الشعرية التي يستمد معظمها من هذا العالم العينى ،

٢ — اذا كان صحيحا أن التعلم الشغوي ، عن طريق الشعر ، يقتضى من الدارس نوعا من المحاكاة لروح الشخصيات التي يصغها الشعر ، وبالتالي يستحق النقد على هذا الأساس ، فلماذا وجه افلاطون نقده للشاعر بدوره أ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعرى ولم يستبق منها الا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب ممانيه أ وكيف جاز له أن يصدر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه ، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تاثيرها الا عند رواة شعره فحسب أ

٣ — كانت النظرية الكامنة من وراء نقد افلاطون للشعر — وللفن بوجه عام — نظرية نفعية ، وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون أن يبرروا هده النظرية النفعية في ضوء طبيعة التراث الحضارى اليوناني في عصر افلاطون . ومع ذلك فان فلسغة افلاطون تنطوى على مناصر تناقض كل فلسغة نفعية في الفن . فهو في « الجمهورية » (٢٧٦) يتحدث عن الجمال في ذاته ، ويصف من يعرف اشياء جميلة فقط ، دون الجمال المطلق ، بانه يعيش في عالم الحقيقة هو ذلك بانه يعيش في عالم الحقيقة هو ذلك الذي يتلوق الجمال في ذاته . ومعنى ذلك أنه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة ، ولا يكتفى - في هذا النص - بأن يكون الفن أداة في بد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى . وبدلك يكون هناك تناقض أساسي في فلسفة أفلاطون الجمالية ، لا تكفى لرفعه الإشارة إلى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص .

٤ - ومع ذلك ففى استطاعتنا ، من خلال التبرير السابق ، ان نعلل ظاهرة حيرت بعض شراح افلاطون ، وهى تركيزه العملة على الشعر في المقام الأول ، ثم على الموسيقى من بعده ، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة ، على حين أنه كاد أن يسكت تماما على فنون كالنحت والعمارة . وقد أعرب « نتاشب » عن دهشته للأهمية التى عزاها افلاطون إلى الموسيقى بالقياس إلى التصوير والنحت والعمارة ، لا سيما وقن هذه المغنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة ، على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضعيلا بالقياس اليها . ويزداد على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضعيلا بالقياس اليها . ويزداد الأمر غرابة ... في نظر نتاشب ... اذا تاملنا هذه الظاهرة في ضوء عداوة

اللاطون للملعب الحسى: اذ أن الطابع الحسى واضع في النحت ، وهو في التصوير أوضح منه في الموسيقي والشمر (١) . والتعليل الذي يقدمه لهلاه الظاهرة هو أن الكلمات – ولا سيما أذا كانت موزونة ملحنة – كان لها تألير كبير في نفوس اليونانيين . (وبالفصل يمكن القول أن الأمة اليونانية قد بالفت في تأثير قا الكلمة ٤ الى حد أنها تصورت أن التعامل مع الكلمات بغني عن التعامل مع المسالم الطبيعي – ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية ، كالرياضة والمنطق والفلسفة ، في حضارتهم بالقياس الى العلوم الطبيعية الاستقرائية) . غير أن التعليل التربوي هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة : أذ أنه لما كان هدف افلاطون هو نقد التراث الثقافي اليوناني ، كما ينتقل شفويا عن طريق الشعر الملحن من جبل ألى جيل ، فقد كان من الطبيعي أن تنصب حملته على المشعر والموسيقي بوصفهما الادالين الرئيسيتين لنقل هذا التراث ، على حين أن النحت والتصوير والممارة ليس لهم دور واضع في هذا الميدان .

الحقيقة الشعرية والحقيقة الفسفية :

اذا كانت المحاولة السابقة لتمثيل موقف اللاطون من الشعر تبدو لنا مقنعة في نواح معينة ، وغير مقنعة في نواح اخرى ، ففي اعتقادى ان هناك جانبا من جوانب السفة اللاطون ينطوى على تفنيد حاسم للمده المحاولة ، وأعنى به الجانب الاسطورى من هذه الفلسفة .

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند اللاطون تمبر عن نوع من ألمر فة الاحتمالية في أمور لا يمكن اقامة البرهان عليها . ذلك لانها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها الى حقيقة يقينية ، ومن هنا كان علينا أن تكتفى في هذه الأمور بالغرض المرجع ، لا باليقين الذي لا يمكن مناقشته (١) . ومن قبيل هذه الأمور ، البحث في أصل العالم وطبيعة الألوهية والحياة الأخروية وأصل النفس البشرية ومصيها ، وبعضى المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة . تلك كلها مسائل حيوية دون شك ،

⁽ I) Nertleship : The Theory of Education in Plato's Republic, p. 69-70 Lectures on the Republic of Plato, p. 116-117 : وانظر أيضاً لنفس المؤلف :

⁽²⁾ V. Brochard: "Les mythes dans la philosophie de Platon", Article dans "Studes de philosophie ancienne et de philosophie moderne", Paris (Vrin) 1954, p. 53

غير أن المقل الانساني لا يستطيع أن يصل فيها إلى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية . ومن هنا كان عليه أن يلجأ إلى الاسسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق .

على ان من الملاحظ أن الأسطورة تربط الفكر الفلسفى بالتراث الفابر ، وباللكريات الوروئة من الماضى السحيق ، بل انها – كما يقول ويفو Riverd » : « لبعث الصورة الوقور لأولئك الأجداد البعيدين اللين كانت الآلهة تهبهم أحيانا ملكة الرؤيا الواضحة » (۱) ، فاذا صبع هذا ، كان معناه أن أفلاطون قد دعا الى ربط الفكر بترائه الفابر ، بل عمل من خلال اساطيره على الابقاء على هذا التراث حيا ، فكيف اذن يقال أنه اراد محاربة التراث القديم كما تناقله كبار الشعراء في اساطيرهم ؟ وإذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدي بين الشعر والفلسفة ، فكيف التجا أفلاطون الى الأسساطير – ذات الطبيعة الشعرية – في الموضوعات ذات الأهمية الكبرى ، بل جعل من الطبيعة الشعرية واحدة متصلة ؟ أيمكن أن يكون هذا هو الأسلوب اللي يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين امته وبين الشعر بوصفه مصدرا مضللا للمعرفة كانت هذه الأمة بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدرا مضللا للمعرفة كانت هذه الأمة تشمس لديه الاجابة عن أسئلتها الرئيسية ؟

الحق أن أفلاطون لم يقتصر على الاجابة بالأساطير في صدد مشكلات وليسية للفكر الفلسفي ، بل لقد حاول أن يأتي لها بمبرارت تجعل الالتجاء اليها جزاء من تنظيم الدولة ذاتها : فهي ليست وسيلة نلجا اليها لاتنا لا نجد ما هو أفضيل منها ، وانما هي خطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين . ومهمتها لا تقتصر على الأمور الفيبية المتعلقة بالأصل والمصير الكوني ، وانما تمتد الى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها . فلابد من « اكلوبة » من أجل اقناع المواطنين باهم المسائل في فلسفة الحكم عند افلاطون ، وهي انقسام الناس الى طبقات أساسية متميزة . ونقول أن هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التمريف الذي استقر رايه عليه مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التمريف الذي استقر رايه عليه مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التمريف الذي استقر رايه عليه هو أداء كل للعمل الذي يصلح له ، والترامه الطبقة التي تؤهله « طبيعته » للانضمام البها . فغي هذه المسائلة الأساسية تقوم الاسطورة بعهمة اقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة ، وبان هذا تقسيم اقتضاء بعهمة اقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة ، وبان هذا تقسيم اقتضاء

⁽I) A. Rivaud : Histoire de la philosophie. Paris (P.U.F.) 1948, Tome I, p. 172.

النظام الطبيعي للعالم . . فاذا تسرب الشك الى نفوس المواطنين في هذا المبدأ ، أو فكروا في الثورة عليه ، كان للحكام ان يكذبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم أن « الآلهة » قد أرادت هذا التقسيم وباركته ، وأن هذا أمر قضت به « النبوءة » – أو بالاختصار ، أن القانون الذي أراده افلاطون شريعة الهية لا تناقش ، فالما كان أفلاطون يلجا في هذه المسألة الحيوية الى الأسطورة ، لا بمعنى المرفة المرجحة أو الاحتمالية ، بل بمعنى المسلم الأسطون أ ، هو « الاكلوبة » ، فهل يجوز لنا أن نقبل الرأى القائل أن تقبل الرأى القائل أن يفصل المعرفة عن تراثها الأسطوري الغابر ويشتى بها طريقا عقليا ، ويشتى بها طريقا عقليا جسديدا أ

اننا لا نود أن نصدر حكما على طريقة أفلاطون في الالتجساء الى الأسطورة ، ولكن ألذى نود أن ننيه اليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم الى هذا الاسلوب ذاته . والفكرة التى تفرض نفسها على اللهن في هذا الصدد هي أن افلاطون قد اعترف ، على الأقل ، بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير هنسه الا بالاسطورة ، وهي ما يمكن تسميته « بالحقائق الشعرية » ، مما يحتم على الرء أن يسلم بوجود تناقض أساسى في موقفه من الشعر ، ويقلل في الوقت ذاته من أهمية المحاولات التي يبدلها بعض الشراح لتبرير موقفه هذا على أسامي العداء التقليدي بين الشعر بوصفه ثقافة اسطورية لا تقوم على أساس من اليقين ، وبين الغلسفة بوصفها أرفع مصسدر للمعرفة اليقينية .

واذن ، فهناك بالفعسل ظاهرة فريبة يصعب تعليلها في فلسفة أفلاطون : هي أنه ، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعرى ، قد حمل على الشعر حملة شعواء ، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيريقية أو منطقية أو الخلاقية صارمة في الحكم على الأعمال الفنية بوجه عام ، وهي مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل « طيماوس » أو « المأدبة » لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة ! وفي الوقت الذي كان فيه أفلاطون أدبها مرهف الحس ، الى جانب كونه فيلسوفا ، وكان يعترف بالأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل الى التعبير عنها بوسائل المرفة الأخرى ، نواه ينكر الاستقلال اللاتي للحقيقة الجمالية ، ويخته على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن ، وينادى بتطبيق ويختفه على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن ، وينادى بتطبيق

معايير جمالية كفيلة باستيماد الأدب والفن اليوناني ، بل كل ما يذكرنا بامجاد الشمب اليوناني القديم في هذا الميدان .

واخشى أن أقول أن هذا التناقض الأساسى عند أفلاطون في مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشمرية ، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشمر ، قهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشمر والأساطي حيث كان ينبغى عليه أن يتحسدث بأسلوب العسلم (كما في محاورة طيماوس) ، وهو من جهة أخرى قد استنكر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المعين الذي يخضع لقاييس فنية لا لقاييس منطقية سأى أنه ، بالاختصار ، قد عالج الفلسفة بأسسلوب الشعر ، وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة ، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معا أ

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلا جزئيات قد لا يكون مقنعا كل الاقناع ـ لهذه الظاهرة الفريبة في تفكر ذلك الفيلسوف الذي وقف موقف المداء السافر من الشعر ، في الوقت اللي حفلت فيه كتاباته بالمجازات والصور . الشعرية الحية والخيال الخميب . ذلك لأن افلاطون ربما كان شاعرا من نوع خاص : شاعرا لا يتفنى بالمحسوس ، ولا يندمج فيه بكل خياله ، أو يستخلص منه صورا ينقلها إلى سائر المجالات ، وانما كان شاعرا تجريديا _ وهو تعبير يبدو له وقع فريب على الآذان ، ولكنه قد يكون في رابي أقرب التعبيرات إلى أيضاح شخصية أفلاطون . فالجمال اللي كان يهف و اليه لم يكن ذلك الجمال الذي يهفو اليه معظم الفنانين والشعراء - جمال الصور المحسوسة حين تنقل الى عالم المنويات ، وانما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام ، جمال مجرد لا ينطوى الا على ﴿ الماهيات ﴾ الخالصة . وهو ، على عكس الشعراء ، يحمل على ما يثرى الحياة ويمبر من طابعها الميني اللموس ، وعلى التمدد الفني للخطوط والألوان ، والتنوع الواخر للصور التي نراها في الطبيعة . كل ذلك يعده افلاطون شرا ، ولا يرى الجمال الا في ذلك الشبيع المجسرد الهزيل ، الذي يسميه بالجمال في ذلاته ، وقد يكون ذلك 3 الجمسال في ذائه » مقنمة نلعقل ، ولكنه ليس « جميلا » بأي معنى من المعاني ، اى لا يستجيب له ذلك النزوع الذي اصطلحنا على تسميته بالحاسة الجمالية . أنه ثنيء تابت ، جامد ، لا يتغير ولا يتحرك ولا يحبا ولا تتطور ، يفضله 1 شاعر التجريد ؟ على كل مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة . فان كان هذا هو نوع الشمر الذي امتاز به افلاطون ، فليس من المستفرب أن يتصف موقفه من الشعر ، ومن الغن هامة ، بهذا التناقض الأساسي ، وان تختلط الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشمرية في فلسفته الى هذا الحسيد .

محتولات الكتاب

منفحة							
43	•	•	٠	٠	•	٠	تمسسدين ، ، ، ، .
11	•	٠	٠	•	•	•	اللحظة التاريفية لحاورة الجبهورية
Y4	•	٠	٠	•	•	•	المنهج الافلاطوني في المحاورة
٥١							موضسوع المعاورة ٠٠٠٠
٧٥							الإفكار السياسية
117	•	٠	٠	•	٠	•	المعب الأخسلاقي
170							التربية ، ومراحل المرفة
181	•	•	•	٠	•	•	السَّــافيزيقا ، ، ، ،
107	•	•	٠	٠	•	•	افلاطون بين الفلسفة والفن

وارالكاتب العربي للطباحة والنشر



الثمن • ٣ قرشا